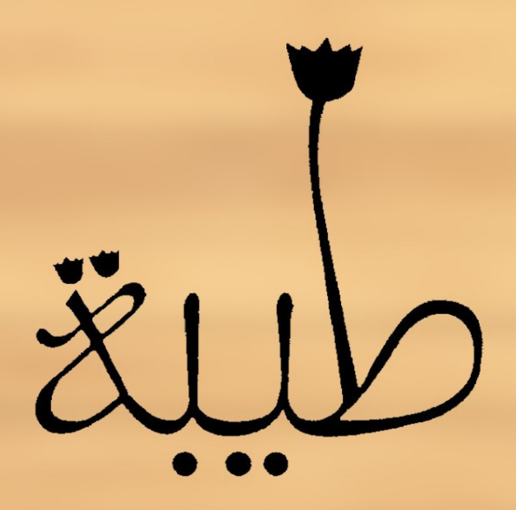
مجلة غير دورية تصدرها
مؤسسة المرأة الجديدة

مارس
2002

العدد التجريبي

النسوية والهوية



النسوية والهوية

طيبة مجلة نسوية نظرية

العدد التجريبي، يناير ٢٠٠٢

رئيسة تحرير هذا العدد

أماني أبو زيد

هيئة التحرير

آمال عبد الهادي

أماني أبو زيد

إيمان عبد الواحد

نولة درويش

هالة شكر الله

ترجمة

إيمان عبد الواحد

سهام عبد السلام

شهرت العالم

نولة درويش

تصميم

أماني أبو زيد

أيمن حسين

طباعة

سيزر سنتر

مركز دراسات المرأة الجديدة

مركز دراسات المرأة الجديدة منظمة نسوية تطوعية تعمل منذ عام ١٩٨٤. وتسعى لبلورة رؤية نسوية مصرية وعربية من قضايا المجتمع عمومًا، وقضايا المرأة خصوصًا، وتدعو لها عبر برامج وأنشطة متنوعة. يسعى المركز لمجتمع ديمقراطي عادل تختفي فيه كافة أشكال التمييز ضد المرأة، وتتحقق فيه المساواة في الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية بين النساء والرجال. المساواة الفعلية في الواقع وليس مجرد المساواة القانونية رغم أهميتها.

رسالة المركز:

* المساهمة في الجهود الرامية لتطوير وتقوية الحركة النسائية المصرية.

* وضع قضية المرأة على جدول أعمال كافة القوى الاجتماعية والسياسية.

* التعاون والتنسيق مع أكبر عدد من المنظمات النسوية المصرية والعربية لصياغة رؤى مشتركة.

* التفاعل مع الحركة النسائية العالمية وتنسيق الجهود حول القضايا المشتركة.

* دعم النساء المهمشات وتمكينهن من خلال توفير المعلومات، وخلق جماعات ضغط، والتوعية.

* دعم الآليات الديمقراطية وإرساء أسس المجتمع المدني.

المحتويات

٩٠ د شارع أحمد عرابي – المهندسين

"عمارة البنك المركزي

ت: ٣٤٥٥٣١٩

فاكس: ٣٠٤٨٠٨٥

بريد إلكتروني: nwrc@intouch.com

الآراء الواردة في هذا العدد لا تعبر بالضرورة عن رأي مركز دراسات المرأة الجديدة

افتتاحية

لماذا مجلة نظرية

في مواجهة الاتهامات ومحاولات الاستغلال فكرت طيبة أن ترحل عن تلك المدينـة الـتي لا تستطيع التفاهم مع أهلها، لكنها بعـد أن فكـرت قـررت أن تبقى (قصـة طيبـة لأمـاني أبـو زيد). لذا قررنـا أن نبقى.. رغم إشـكاليات اللغـة، والمفـاهيم، والأدوار النمطيـة، قررنـا أن نستكمل جهد من سبقننا ونشتبك مع كل تلك الإشكاليات حتى نخلق لغة التفاهم والتفاعل مع كافة قوى التقدم -وهي كثيرة- في مجتمعنا.

بداية نرحب بقرائنا الأعزاء في العدد التجريبي من مجلتنا الوليـدة طيبـة، ونشـكر كـل من ساهمن وساهموا في تحويـل تلـك الفكـرة إلي واقـع ملمـوس سـواء كـان ذلـك من خلال المشاركة المباشرة في موضوعات هذا العدد أو من خلال التشـجيع والملاحظـات البنـاءة. كما نتوجـه بتحيـة خاصـة إلى الأجيـال السـابقة من الرائـدات، سـواء على مسـتوى بلـورة الخطاب النسوي من خلال النضال المباشر، أو من قمن بالمجهود النظري الذي نحن نتـاج له اليوم. ولا يمكننا هنا أن نذكر الجميع، فالكل شارك بهذا القدر أو ذاك، وكل الأمـل يبقى في الأجيال القادمة.

طيبة مجلة نسوية غير دورية يصدرها مركز دراسات المرأة الجديدة، وهي منظمـة نسـوية بدأت نشاطها منذ منتصف الثمانينات، وهي الفترة التي يبرزها بوضوح بحث "صـفحات من نضال النساء المصريات" المنشور في هـذا العـدد، باعتبارهـا فـترة إعـادة نهـوض الحركـة النسائية المصرية. تتمحـور أنشـطة المركـز حـول بـرامج من شـأنها دفـع وتعزيـز الحركـة النسوية في مصر والعالم العربي وتعزيـز حقـوق النسـاء وقـدراتهن من خلال مشـروعات تهتم بالواقع المعاش للنساء من جهة والخطابـات المتعـددة حـول أدوار النسـاء من ناحيـة أخرى.

ولكن لماذا مجلة نظرية؟ ولماذا في هذا الوقت تحديدًا؟

تعانى المنطقة العربيـة - وخاصـة مصـر- من نقص في مجـال التنـاول النظـري لدراسـات نسائية ونسوية مما يجعلنا دائما في وضع المتلقى لخطابات عالمية يتم صياغتها وتشـكيلها بعيدًا عن واقعنا المعاش وتجربتنا الثقافية والتاريخية، هذا على الرغم من التزايد المسـتمر لإنتاج النسويات العربيات والمصريات، والـذي للأسـف ينشـر معظمـه باللغـات الإنجليزيـة والفرنسية، أو يتـوزع في دوريـات مختلفـة، تجعـل من الصعب على المهتمين والمهتمـات الاطلاع عليها بشكل منتظم. وقد شهدت مصر محاولات عديدة في العقد الأخير من القرن الماضي لإصدار دوريات نسـوية نـذكر منهـا على سـبيل المثـال لا الحصـر مجلات "هـاجر" و"نور" و"نون" ولكنها للأسف لم تستمر، وفي ذلك ما يستدعي التمعن والتفكـير والبحث. نأمل أن تكون مجلتنـا امتـدادًا لتلـك المحـاولات، كمـا نأمـل أن تسـاهم في اسـتعادة تلـك المبادرات وتشجيع مبادرات أخرى لتطوير وتجميع الجهود النظرية من منظور نسوى، وهـو مجال يتسع ويحتاج للعديد من الجهود.

أبرز ما نهدف له من خلال هذه المجلة هو التأكيد على التعددية والابتعاد عن مفهوم الخطاب الأحادي الشمولي المهيمن، وأن تكون طيبة منبرًا تتفاعل فيه وعبره الخطابات النسوية المتنوعة التي تشتبك بشكل فعال مع الخطابات الأخرى في المنطقة. كما نهدف أيضًا إلى مراجعة العلاقة بين مجال الدراسات النسوية (العمل النظرى) ومجال النشاط النسوى (الممارسة) لأننا نؤمن أن المساحات المشتركة بين المجالين لا تسمح بوجود هذا الانفصال المفتعل. لقد أثبتت تجربتنا العملية أن إثراء المجال النظري للدراسات النسوية يثرى بدوره مجال الممارسة العملية، وأن اشتباك العمل النظري مع المشكلات التي تواجهها النساء يؤثر إيجابيًا على تطوير أدوات للبحث النسوى تنطلق من الحياة اليومية للنساء بما يمكن من الربط بين النظرية والممارسة في العمل النسوى. ومن ثم نحاول أن تضم مجلتنا مختلف الأصوات والآراء التي من شأنها تطوير وإثراء الإسهامات النظرية في مجال الدراسات النسوية في مصر والمنطقة العربية وسد الفجوة بين النظرية والممارسة بصرف النظر عن مدى تطابق تلك الآراء مع رؤيتنا.

تعكس بعض العقبات التي واجهناها ونحن بصدد إصدار طيبة واقع المجال النظري للدراسات النسوية في مصر والدول العربية وبعضا من إشكالياته. بداية، فقد واجهنا مشكلة القصور والندرة الشديدة في مجال الدراسات النظرية المكتوبة باللغة العربية؛ فمعظم الكتابات التي تتناول المنطقة العربية ومنطقة الشرق الأوسط عامة -حتى تلك المكتوبة بأقلام كاتبات ترجع أصولهن لتلك المناطق - مكتوبة بالأساس باللغة الإنجليزية (أو الفرنسية في حالة المغرب العربي) وموجهة بالأساس لجمهور الأكاديميين والعاملين بتلك اللغات. لذلك إهتممنا بأن تضم طيبة ترجمة بعض تلك الأوراق والدراسات إلى اللغة العربية، لإيماننا بأن الترجمة تثرى عملية الاشتباك مع الخطابات الأخرى الإقليمية والعالمية وتفتح لنا آفاق عديدة لتناول الكثير من الموضوعات من وجهات نظر ورؤى مختلفة. ومن ناحية أخرى فإن عملية الترجمة تثرى مجال الدراسات النسوية نفسها وذلك من خلال إثراء لغة الحوار والبحث حول تلك الموضوعات وتحليلها. كما نضيف ناحية ثالثة، وهي محاولة اجتذاب النسويات العربيات إلى تطوير خطاب يستعمل اللغة العربية كأداة للتعبير، مما يؤدي إلى تطوير هذه اللغة وإثرائها بالبعد النسوي الغائب.

وينقلنا هذا إلى مناقشة إشكالية الترجمة وإشكالية اللغة. فالقصور الموجود في مجال الدراسات النسوية النظرية ينعكس بوضوح على مجال اللغة. ولا نعني هنا مجموعة المفردات التي تتكون منها لغة ما، ولكننا نعني قدرة اللغة ومرونتها للتعبير عن معاني ومفاهيم الدراسات النسوية ودراسات النوع الاجتماعي وتحليلها. لقد حاولنا مع المجموعة الرائعة من المترجمات اللاتي شاركن في هذا العدد أن نجتهد في الوصول إلى ترجمة سلسة للكثير من التعبيرات والمصطلحات التي مازال بعضها جديدًا على اللغة العربية (مثل الجندر، النوع الاجتماعي، والجنوسة) وتكون في نفس الوقت أمينة في توصيل روح النص إلى القراء. لكننا نؤمن أن هذا الموضوع يحتاج إلى جهود كبيرة، ونأمل أن تستطيع طيبة فتح باب المناقشة حول تلك الإشكالية وأن نساهم، ولو بالقليل، في إثراء اللغة المستخدمة في مجال الدراسات النسوية ودراسات النوع الاجتماعي. ولا يفوتنا هنا الإشارة إلى ثراء اللغة العربية في التعبير عن التباينات والتفاصيل الدقيقة. هناك حاجة إلى البحث في هذه اللغة العربية الثرية واستنباط التعبيرات التي تشير إلى واقع جديد على صعيد حركة النساء على مستوى العالم.

اتفقنا على أن تضم طيبة مجموعة من الأبواب الثابتة في كل عدد: أوراق ودراسات، مقالات مترجمة، عروض كتب، على أن تتصدى معظم الأبواب إلى قضية محددة في كل

عدد، بحيث يتم تناول هذه القضية من أكثر من زاوية، ونعرض للآراء المختلفة حولها. تتناول كثير من موضوعات هذا العدد إشكالية الهوية، كيفية صياغتها وتشكيلها في إطار معطيات تاريخية واجتماعية بعينها، ومن ثم إعادة صياغة تلك الهوية وعلاقتها بسياسات القوى والخطابات السائدة. في مقالة "النساء والطب والسلطة في مصر في القرن التاسع عشر والمنشور ضمن كتاب "إعادة تشكيل النساء: النسوية والحداثة في الشرق الأوسط"، يتناول خالد فهمي أول مدرسة للقابلات التي أنشأها محمد على عام ١٨٣٢، موضحًا أنه على عكس الشائع بأن تلك المدرسة كانت بداية التنوير وتطوير أوضع النساء في مصر، فإن دافع محمد على لإنشائها كان في الأساس لخدمة الجيش الذي كان يعاني من انتشار مرض الزهري، ولم يكن هناك بديل أمام محمد على سوى علاج النساء بالإضافة إلى تدريبهن على توفير العلاج لحماية جيشه المتنامي. ويتعرض خالد فهمي في مقالته لدراسة ظروف الملتحقات بهذه المدرسة، وحياتهن بعد التخرج وتدخل السلطة في شتى مناحي حياتهن لضمان تحقق الهدف من تعليمهن وهو الوصول لكافة المعلومات التي كان من المتعذر معرفتها من خلال الأطباء وحلاقي الصحة من الرجال.

تأتي أهمية عرض مقال فالنتين مجدم حول النساء وسياسات الهوية في أنه يقدم بانوراما حول تطور المفاهيم المتعلقة بالهوية عمومًا مع التركيز على تأثير ذلك في إدراك النساء كهويات مغايرة ومتنوعة، وذلك في إطار التغيرات التي أرستها آليات العولمة. والمقال هو مقدمة لكتاب "الهوية والسياسات والنساء: النسوية وإعادة تقييم الثقافة من منظور عالمي" الذي قامت بتحريره الكاتبة، وبالتالي فإن المقال يستعرض أهم الأفكار الواردة بالمقالات الأخرى التي يتضمنها الكتاب. وحيث أن الكتاب معنى بأوضاع النساء في منطقة الشرق الأوسط، فإن المحررة أولت جزءًا هامًا من مقدمتها لموضوع الإسلام السياسي مع ربطه بمفهوم الهوية الثقافية. وهي تتساءل عن آثار سياسات الهوية على الحركة النسوية وعلى مفهوم تحرير المرأة. وأخيرًا، فإنها تطرح أهمية الاستناد إلى مرجعية شاملة تربط نضال النساء في هذه المنطقة بالمناطق الأخرى في العالم حيث أن هناك إمكانية للتوصل إلى معايير موضوعية وقيم عالمية.

"صفحات من نضال النساء المصريات" جزء من دراسة قام بها مركز دراسات المرأة الجديدة خلال عام 1999، أو بالأحرى يمثل الجزء المنشور في هذا العدد الخلفية التاريخية التي يمكن أن تساهم في فهم الأوضاع الراهنة لحركة النساء المصريات. ويبدو جليًا من العرض التاريخي أن الحركة النسائية المصرية -كما هو الحال في العديد من الأقطار العربية الأخرى - قد ولدت في أحضان حركة التحرر الوطني وبالتوازي معها. ولكن ما أن تم إيجاد بعض الحلول للقضية الوطنية، حتى برزت على السطح الأصوات المنادية بعودة المرأة إلى ممارسة أدوارها التقليدية، مع ارتفاع حدة الخطاب الأبوى الذكوري الذي لم يعد حكرًا على الرجال وحدهم. ويبدو أن التنقيب والبحث في تاريخ النساء المصريات من منطلق نسوى يعد أحد الخطوات المهمة على طريق بلورة خطاب أو خطابات بديلة من ناحية، وفي محاولة الوصول إلى أرضيات مشتركة للنضالات النسائية. والجدير بالذكر أن هذه المحاولة ليست الأولى من نوعها سواء بالنسبة لنا أو لغيرنا من المدافعات والمدافعين عن قضايا النساء المصريات.

وتقدم ميرفت عبد الناصر نمطًا آخر أو صورة أخرى لتشكيل وصياغة هوية النساء وهي صياغتها عن طريق التعبير الجسدى أو كما تقول هي "الهوية المرسومة بحدود الجسد الذي تحول إلى بيئة خاصة أو وطن نحيا داخله وليس من خلاله". وتناقش ميرفت عبد الناصر في مقالها عددًا من الظواهر الطبية (سلوكيات الأكل المرضية) والمجتمعية

(الحجاب) التي تمارس النساء عبرها صياغة هوية مختلفة تعترف بهن كذوات إنسانية خارج الصور النمطية التي تشكلها لهن مجتمعاتهن من خلال التحكم بأجسادهن وإعادة تشكيلها. وتربط ميرفت بين هذه السلوكيات وبين التغيرات السياسة والاقتصادية والاجتماعية في العديد من البلدان.

ويطرح عادل أبو زهرة في مقالة "تأنيث الثقافة" أن الثقافة الذكورية التي عاشت البشرية في ظلها آلاف السنين قد وصلت بالعالم مع بداية القرن الميلادي الجديد إلى طريق مسدود مأزوم. ويرى أنه قد أصبح من الضروري إعادة النظر في هذه الثقافة والنظر بتعاطف أكثر مع الثقافة النسوية، أى التي من صنع النساء. وفي تناول مشوق – ومثير للجدل أيضًا - يستعرض عادل أبو زهرة ملامح هذه الثقافة الأنثوية.

ومع أول أعدادنا نفتح ملف فلسطين. لقد رأينا تكريس مقالة في كل عدد من أعداد مجلتنا لمناقشة الأوضاع التاريخية والراهنة للحركة النسوية في فلسطين وعلاقاتها بالخطابات الاجتماعية والسياسية السائدة سواء على المستوى الرسمى أو غير الرسمي. يتناول مقال نهلة عبده العلاقة بين النسوية والوطنية في سياق الانتفاضة الأولى ودور النساء والمنظمات النسائية خلالها. وتميز نهلة عبده في مقالها بين نوعين من الوطنية: "الوطنية الرسمية" و"الوطنية الشعبية". وبالرغم من انتقاداتها الحادة للنوع الأول من الوطنية إلا أنها تدرك مدى قصور الوطنية الشعبية خاصة في مجال حقوق المرأة وتمكينها. وتخلص نهلة عبده من خلال العمل الميداني ومقابلاتها مع العديد من النساء إلى زيادة الوعى النسوى وبروز الدور الذي لعبته المنظمات النسائية خلال الانتفاضة. وتعتقد أنه لا تراجع بالنسبة لدور النساء في حركة التحرير الوطنية الفلسطينية. ويبقى هذا الاعتقاد موضوعًا للمناقشة والتحليل خاصة في ظل التطورات التي طرأت على وضع القضية الفلسطينية وتأثير ذلك على الحركة النسوية ودور النساء.

ويأتي عرض كتابي: "المرأة والجنوسة في الإسلام"، و"الكتاب المقدس وفقًا لحواء" في إطار محاولتنا لفتح أبواب أوسع للحوار والاشتباك مع العديد من القضايا والموضوعات كما يأتي أيضًا ضمن رغبتنا في تحريك المياه الراكدة. فالكتاب الأول رغم صدوره من سنوات عديدة ورغم كونه أحد أهم الكتابات التي تتناول قضايا المرأة والنوع الاجتماعي من منظور تاريخي إلا أنه كما تشير هالة كمال في تقديمها له لم تتم ترجمته في مصر سوى مؤخرًا. وبينما يتناول كتاب "المرأة والجنوسة في الإسلام" قضايا المرأة والنوع الاجتماعي في إطار الثقافة الإسلامية من منظور تاريخي؛ يتناول "الكتاب المقدس وفقًا لحواء" صورة المرأة في الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد من وجهة نظر نسوية ومن وجهات نظر بحثية مختلفة.

كذلك نقدم ترجمة لعرض كتاب "إعادة صنع المرأة: النسوية والحداثة في الشرق الأوسط" والذي يتناول الصراع والتناقض بين النسوية والحداثة من خلال العديد من المقالات عن مصر وإيران وتركيا يجمع بينها التشابه في حياة النساء رغم اختلاف الخطابات السائدة القومية أو الدينية أو العلمانية.

وختامًا، نأمل أن نسهم، من خلال مجلتنا، ولو بالقليل في مجال الدراسات النسوية في مصر والمنطقة العربية كما نأمل أن تستأنف المطبوعات التي سبقتنا في هذا المجال نشاطها وإن تبادر مجموعات أخرى بإسهاماتها.

هيئة التحرير

قصة

طيبة

*أماني أبو زيد

يحكى أن وردان اسم لرجل كان يعيش في بلد من بلاد الرحمن، ولـوردان حكايـة ولاسـمه قصـة، فـوردان ليس باسـمه الحقيقي، ولكن كـانت لـه سـبع بنـات وكـان يقـال لـه يـا أبـا الوردات.. ومع مرور الوقت أصبح الناس يقولون له وردان.

عاش وردان سعيدًا ببناته فخـورًا بهن، فقـد كن خـير مثـال للعلم والثقافـة والحكمـة، فكن ينظمن الشعر كما كن كاتبات وفقيهات يفقهن الرجـال والنسـاء في أمـور دينهم ودنيـاهم. ولكن ضاق العيش بوردان وبناته وشح الرزق ببلدهم، وكان وردان قـد كـبر ووهن فقـررت بناته ضرورة الرحيل وراء لقمـة العيش، وبعـد المشـاورة قـررن أن تقـوم صـغراهن بهـذه المهمة على أن تمكث أخواتها في محاولة لكسب العيش في بلدهم والعناية بأبيهم وردان.

ركبت طيبة - وكان هذا اسمها - النهر الكبير ليأخذها إلى مدن أخرى وأناس آخــرين. ولكن تأتي الرياح بما لا تشتهي السفن، فقـد هبت عاصـفة هوجـاء وارتطمت المـركب بالصـخور فحطمتها وبعثرت من فيها.

وأفاقت طيبة لتجد نفسها في مدينة واسـعة، مترامية الأطـراف. ولشـد مـا أعجبت طيبـة بأبنية تلك المدينة وعظمة قبابها وروعة صنعتها وكـثرة عـددها، واستبشـرت خـيرًا بالضـوء المنبعث من مشكاواتها وقالت في نفسها: "سيوسع الله على الرزق في هذا المكـان فقـد آنست له وأحببته". واتجهت إليها تأنس بها في تعبها من رحلتها وغربتهـا وبعـدها عن أهلهـا ووطنها.

وما أن همت بالدخول حتى خرج عليهـا جمـع من النـاس وعلى وجـوههم علامـات الغضـب والاستنكار وأصواتهم تنذر بالشر يمنعونها من الدخول. ودهشـت طيبـة لأمـر هـؤلاء النـاس وقالت في نفسها: "لابـد أنهم غـير معتـادين على وجـود غربـاء بينهم، ولكـني سـأروي لهم قصتي حتى يرحبـون بي ويـدعونني للـدخول." ثم قـالت: "اسـمي طيبـة، في أهلي فقيهـة وخطيبـة، وقـد رحلت عن بلـدي وراء الـرزق وجـاءت بي الأقـدار الى بلـدكم ومـا قصـدت الدخول إلا لاستريح من عناء رحلتي وما لاقيته فيها من مصاعب".

نظر الناس إلى بعضهم في اندهاش وصاح أحدهم: "إنسية تلك أم تراهـا من أهـل الجـان؟ ومن أين جاءت؟ لا نفهم مـا تقـول". وقـال آخـر: "إنسـية كـانت أم جنيـة فلن تقـرب هـذا المكان".

ردت طيبة: "أنا لست جنية. أنا طيبة. أعيش مـع أبي وردان وأخـواتي السـت، هنـاك، على الضفة الأخرى من النهر حيث نعبد الله الواحد القهار، الغفور الرحيم، الذي خلقنا من نفس واحدة فسوانا ليجزى الذين أساءوا بما عملوا ويجزى الذين أحسنوا بالحسني ونسبح له".

نظر الناس إلى بعضهم ولم تزل دهشتهم بهم وقـالوا: "مـا هـذا الكلام الغـريبٌ" ومـا كـان منهم إلا أن أخذوها إلى قاضي القضاة عَلَّه يفهم ما تقـول، وليقـول هـو كلمتـه في أمرهـا. وأمام القاضي حكت طيبة قصتها مرة أخرى، لكنه، مثله مثل بقيـة أهـل البلـد لم يفهم مـا قالت.

وحقيقة الأمر أن قاضي القضاة لم يكن مهتمًا بما قالته طيبة قـدر اهتمامـه بجمـال عينيهـا وحسن قوامها.. وبعد صمت طويل، وتأمل عميق قـال قاضـي القضـاة كلمتـه في أمرهـا: "إن أمرها فعلاً غريب ويبدو أن مسـا من الجنـون قـد أصـاب تلـك المسـكينة وإني أرى أن خير علاج لها هو أن نزوجها حـتى نعيـد لنفسـها الهـدوء والسـكينة علهـا تعـود إلى صـوابها وترجع إلى رشدها فنفقه قولها. وإني والله محب للخير فعال له وقد قـررت الـزواج منهـا، ابتغاء وجه ربي وحسن ثوابه. وسيكون زفافنا بعـد ثلاثين ليلـة من اليـوم إن شـاء اللـه.".. لكن الله لم يشأ.

فقد أراد الله لطيبـة أن تنجـو من هـذه المصـيبة. فمـا أن مـرت أيـام حـتى مـرض قاضـي القضاة مرض عضال احتار في أمره الأطباء ولم تفلح معه دعوات أهل البلد له بالشفاء.

ولم يكن يحزن القاضـي ويؤلمـه، في تلـك الأيـام الأخـيرة العصـيبة، إلا عـدم تمـام زواجـه بطيبة. وذلك، بطبيعة الحال ودون أدنى شك، ابتغاء مرضاة ربه بإصلاح حالها وإرجاعها إلى عقلها وصوابها. ولكن القدر لم يمهله فقد توفي قاضي القضاة دون أن يتم معروفه الأخـير في هذه الدنيا.

وبينما علا صوت المنادي يعلن وفاة القاضي، سمعت طيبة صوت المراكـبي العجـوز معلنًـا العودة إلى الضفة الأخرى من النهر.. إلى هناك حيث كانت تعيش طيبة مـع أهلهـا تكلمهم ويكلمونها، تفهمهم ويفهمونها.

اشتاقت طيبة إلى العودة، وجلست على شـاطئ النهـر. وبينمـا هي تفكـر في أبيهـا وردان وأخواتها الست حفرت أصابعها كلمات على الشاطئ الطيني المخضب بحمرة الفيضان:

سأبقى.. .

وحديثي سيفهمون وبلغتي سيتكلمون

وبربي سيؤمنون.

الهوامش:

* أخصائية النوع والتنمية. باحثة في ملتقى المرأة والذاكرة، عضو فريق قالت الراوية.

دراسات

صفحات من نضال النساء المصريات

مركز دراسات المرأة الجديدة

مقدمة

يسعى هذا البحث إلي دراسة وضع النساء المصريات وتواجـدهن في العمـل الأهلي. ولمـا كان هذا الوضع قد اصطبغ بآثار البدايات التاريخية، وكذلك التحولات السياسية والاجتماعية والثقافية، علاوة بالطبع علي مسيرة نضالات المـرأة نفسـها، فقـد حاولنـا أن نقـدم تحليلاً لتلك المؤثرات لما لها من أهمية في الإحاطة بوضع المرأة الراهن وتنظيماتها. وعن طريق تقديم ما نود أن تكون صورة شمولية للمرأة في العمل الأهلي عـبر القـرن الأخـير، نطمح في إحياء الالتزام بهذه القضية مرة أخرى والمساهمة الجادة فيهـا وطـرح التحـولات الـتي تمر بها، وهذا علي مستوي النظرية وعلي مستوي السرد الحياتي للنساء. وفي القيام بهذا البحث، اعتمـدنا أسـلوبا ينبـع من عـدد من التخصصـات، كـالعلوم التاريخيـة والاجتماعيـة والأنثروبولوجية ودراسات النوع في محاولة لتقديم رؤية متكاملة في تحليلنا لهذا الواقع.

يتناول البحث دراسة ثلاث فترات تاريخية: من عام 1879 إلي عام ١٩٥٢، ومن عـام ١٩٥٢ إلي فترة السبعينيات، ومن الثمانينيات حتى نهايـات القـرن العشـرين. لقـد اخترنـا تحديـد البداية التاريخية بعام 1879 إيمانًا منا بأن اللغة والكلمة انعكـاس لدرجـة الـوعي وبالتـالي يمكن التأريخ لبداية ظهور إرهاصات الوعي النسـوي بهـذا العـام، أي عـام ظهـور قـاموس السير الذاتية للنساء للكاتبة مريم النحاس المعنون "معارض الحسناء في تـراجم مشـاهير النساء". وتجدر الإشارة هنا إلى أن كل التواريخ الخاصة بالنساء – عندنا- لم تحظ بقدر من الاتفـاق العـام.. ربمـا لأن نشـاط المـرأة - علي مـدار الـزمن لم يجـد مكانـه في التـأريخ للأحداث الرئيسية، بل كان باتفـاق المـؤرخين لا يبتعـد عن المكانـة الثانويـة! ومن ثم كـان علي الحركة النسوية أن تؤرخ لنفسها.

وقـد حاولنـا في سـياق دراسـة تلـك المراحـل التاريخيـة المختلفـة، بلـورة بعض القضـايا والعناصر المشتركة المتعلقة بتطور أو انحصار الحركة النسوية ومبادراتها داخـل المجتمـع، واضعين في الاعتبـار مختلـف أنمـاط التحـول والاسـتمرارية والـتي تعكس بـدورها الأوزان المختلفة لهذه المؤثرات – كدور الدولة والحركات الاجتماعية والعامل الدولي- عبر الحقب التاريخية المختلفة.

ويمكن تقسيم القضايا/ الموضوعات محل البحث بوجه عام علي النحو التالي:

- دور الدولة وتأثيره علي المرأة والمبادرات الأهلية.

- أثر الحركات الاجتماعية علي منظمات المرأة وبرامجها.

- الخطاب السائد وأثره علي حركة المرأة وأدوارها التقليدية.

ومن نافل القول، أن الاهتمام بتقديم ذلك العرض التاريخي الموجز يعود لإدراكنا أن الواقع الراهن للحركة النسوية ومبادراتها أي تلك التي تسعي إلى تغيير واقع المـرأة ضـمن رؤيـة شاملة للمجتمع لا يمكن النظر إليه بمعزل عن تاريخه السابق، علاوة علي أن إعادة قراءة ذلك التاريخ بدرجة أعلي من الدقة كفيلة بتصـحيح بعض المفـاهيم المغلوطـة السـائدة عن الحركة النسوية مثل الزعم بأن قاسم أمين هو مؤسس هذه الحركة.. وما إلى ذلك.

كما تطرح الدراسة بعض التساؤلات حول محدودية التعريـف الخـاص "بـالمجتمع المـدني" لكونه يستبعد أحد أهم مكونات الحركة النسوية (ألا وهـو الـدور الـذي لعبتـه أدوات النشـر والصحافة في فترة تاريخية محـددة) والـتي كـانت بمثابـة همـزة الوصـل بالنسـبة للنسـاء يعبرن خلالها من المجال الخاص (الأسرة) المفروض عليهن إلى المجال العام (المجتمـع). كما يمكننا أن نسـتخلص من عرضـنا ومن العـروض والدراسـات التاريخيـة الأخـرى أنـه لم يحدث أن وضعت الخطاب الاجتمـاعي الرسـمي أو الخطـاب التـاريخي والسياسـي إلا في إطـار الأدوار الأسـرية والتربويـة، عـدا لحظـات نـادرة (أي في إبـان الثـورات والتحـولات الاجتماعية الكبرى مثل ثورة 1919 و١٩٥٢ - إلى حـد مـا - وثـورة إيـران الإسـلامية) تعـود المرأة بعدها حبيسة الأطر التقليدية ذاتها.. بـل لـترتفع الأصـوات مطالبـة المـرأة بـالعودة لهذه الأدوار التي طالمـا حاربتهـا. علي أن سـرعان مـا يتم تجـاوز فـترات الإحبـاط لتجـدد النساء أساليب مشاركتهن في المجتمع المرأة وتتحـول إلى عنصـر أساسـي في التحضـير والتمهيد والتنظيم للتحولات الاجتماعية المطلوبة.

وأخـيرًا تجـدر الملاحظـة أنـه بـالرغم من حرصـنا على الاسـتعانة بـأكبر قـدر من المصـادر المتاحة لدينا إلا أن معظم المصادر التي قامت بالتأريخ لهذه الفترة لم تكن مصادر عربيـة، بالإضافة إلى أنـه أمـام صـعوبة التوثيـق للنشـاط النسـائي خلال فـترة الخمسـينات، رأينـا ضرورة الاستعانة ببعض المقـابلات الشخصـية مـع عـدد من النسـاء النشـيطات خلال تلـك الفترة. ويدفعنا هذا لطرح أهمية الاستمرار في التوثيق من قبلنـا ومن قبـل غيرنـا للحركـة النسائية عـبر تاريخنـا المعًاصـر – بمختلـف تنظيماتهـا ومبادراتهـا - وهـذا في إطـار تـدعيم انطلاقة جديدة لها عن طريـق نقـل دروس التـاريخ وعنفوانـه وحيويـة الأفـراد وشـجاعتهم لتكون دعامة لمن يعملون لتغيير واقع النساء في مجتمعنا ولتحقيق المطـالب الـتي نـادت بها المصريات منذ قرابة قرن.

المرأة في إطار المجتمع المدني والدولة

بحكم موقعها الإستراتيجي بين أوروبا وآسـيا، وتعرضـها لحركـات التغيـير الراديكاليـة مثـل الثورة الفرنسية، صارت القاهرة مركزاً عالمياً للأفكار والحركـات الجديـدة.. وقـد ارتبطت فورات الحركات الإصلاحية والنسوية في مصر بمحاولات الحكام المتتاليين تحـديث الأبنيـة التعليمية والثقافية والإدارية للبلاد، وكذلك بنمو الروح الوطنيـة وتصـاعد العـداء للإمبرياليـة في ظل الاحتلال البريطاني خلال فترة ما بعد ١٨٨٢. إن السـجالات المبكـرة حـول حقـوق المرأة في مصر، وظهور الإصلاحيين الذكور من دعاة حقوق المرأة ودور "النسـاء الجـدد"

من رائدات أفكار المساواة بين الجنسين هي أمور ينبغي تقييمها على خلفية تلك الأحـداث التاريخية ([1]).

ارتبطت مشاركة المرأة في صياغة المجتمع المدني في مصر بقوى التغيـير على الأصـعدة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، كما ارتبطت أيضًا بالنزوع نحو التحرر الذي انعكس في الصعود المتزامن للحركات الوطنية والنسوية. إن خلق هويـة وطنيـة كـان حيويًـا من أجـل تعبئة الناس، وكذلك كانت الرغبة في القيام بإصلاحات داخلية لتحديث البلاد وتخليصـها من نير الاستعمار. وعلي أثر هذا تقـاطعت الحركتـان النسـوية والوطنيـة. وتعـد أوضـح الأمثلـة الملموسة على ذلـك مـا حـدث خلال ثـورة 1919 حيث تقـاطعت الطـرق ممـا أسـفر عن مسارات مختلفة. وكـان لـذلك تـأثير شـديد الفعاليـة على المنظمـات النسـائية. فالصـدمة المريرة وخيبة الأمل التي تعرضت لها النساء بعد وصول الوفد للسلطة وتراجعه عن كافـة وعوده للنساء، أجبرتهن على شق طريقهن الخاص وخلق منتداهن الخاص الذي يسـتطعن من خلاله تلبية احتياجاتهن. حدث مرارًا أن تشكل حركتان قوة مشتركة ثم يؤول الأمر إلى خضوع إحداهما للأخرى وذوبانها داخلها وفي حالة الحركة النسـائية في أوائـل هـذا القـرن، فان الحركة لم تعـد توحـد أنشـطتها ومبادراتهـا مـع الفصـائل الوطنيـة الأخـرى، وإن ظـل الخطـاب الوطـني يشـكل أحـد عناصـرها الأساسـية الـذي يـدعم نشـاطها ويضـفي صـفة الشرعية علي وجودها.

يستعرض القسم التالي صعود المجموعـات / المنظمـات النسـائية في علاقتـه بـالتغييرات المتوالية في البلاد. وعلى امتداد هذا النقاش، ستظل القضايا الطبقية وعلاقة المجموعـات النسـائية بالهيئـات الحاكمـة والمؤسسـات الدينيـة موضـوعات أساسـية، بالإضـافة لرصـد التحولات التي طرأت علي دور وطبيعة أنشطة هذه المنظمات والمظلات التي نشـأت في إطارها.

إرهاصات الوعي النسوي

تزامن ظهور وعى نسوى في نهاية القرن التاسع عشـر مـع تغـيرات اجتماعيـة واقتصـادية وسياسـية. ويمكن تقسـيم حكم محمـد على إلى مرحلـتين، المرحلـة الأولى الـتي شـهدت تعزيـز سـلطته وهـو مـا انعكس في مصـادرة الأوقـاف الكبـيرة الأمـر الـذي لم يحـل دون استمرار الناس في إقامـة الأوقـاف. أن التـأثير الكبـير لهـذه الأوقـاف في ميـدان التنشـئة الاجتماعية، فضلاً عن القوة الإنتاجية والمالية الهائلة التي توفرها لمن يسيطر عليهـا كـانت الدافع لنزوع محمد على نحو السيطرة عليها. ومن ثم فإن علاقة الحكومة التي كان مقدرًا لها أن تدعم وجودها اعتمادًا علي المبادرات المدنية - وإن كانت محكومة بمنطق ديني في ذلك الوقت - اتسمت هذه العلاقة منذ البداية بالتوتر([٢]).

وتميزت المرحلـة الثانيـة من حكم محمـد على "بالتوسـع الاقتصـادي والعسـكري ([3]). وتم ترجمـة ذلـك إلى سياسـات التحـول الـزراعي والتصـنيع الكـثيف والتركـيز على التجـارة والاعتماد الكبير على التكنولوجيا، وخلق طبقات جديـدة واسـتيراد نظم أجنبيـة في التعليم والصحة والقانون، فضلاً عن تحول سكاني مكثف.

نحو نهاية القرن التاسع عشـر كـانت المـرأة تعـبر عن أفكارهـا وتطـرح قضـاياها بأشـكال متنوعة: الشعر، والنثر، معاجم للسير الذاتية للنساء، ومقالات الصحف، وقـد ظهـر العديـد من النصوص الرائدة التي أنتجتها نساء على مـدى خمسـة عشـر عامًـا قبـل الجـدل حـول قضـية المـرأة المنسـوب إلى قاسـم أمين. وفيمـا يلي نـذكر القليـل فقـط من بين تلـك الأعمال. في 1879 نشرت مريم النحـاس معـرض الحسـناء في تـراجم مشـاهير النسـاء؛ وفي عام ١٨٨٧ نشرت عائشة التيمورية "نتائج الأحوال في الأقوال والأفعـال"؛ وفي ١٨٩٣ نشرت زينب فواز قصتها "حسن العواقب" ونشـرت في العـام التـالي معجمًـا حـول سـير النساء وإنجازاتهن بعنوان "الدر المنثور في طبقات ربات الخدور". ومن المهم ملاحظة أنه خلال العقود الأولى من القرن العشـرين كـانت النسـاء تكتب مخطوطـات وكتب ومقـالات بلغة أبسط كثيرًا مما يشير إلى تحول ثقافي في اتجاه تحديث اللغة العربية.

الإطار الاجتماعي وتأثيره علي نشأة الحركة النسوية

عند الحديث عن ظهور وعي نسـوى نحتـاج أيضًـا للنظـر إلى مـا كـان متوقعًـا من مختلـف أنماط النساء وما كان يتم لتحقيـق تلـك التوقعـات. "بالنسـبة للرأسـمالية وملاك الأراضـي الأجانب والمحليين، كانت النساء تمثل العمالة الأرخص في المـزارع والزراعـة والصـناعة. وبالنسـبة للسـلطات الكولونياليـة والإرسـاليات كـان يتعين تعليم النسـاء المحليـات بحيث يصبحن زوجات وأمهات صالحات (والأفضل مسيحيات) لكوادر المهنيين والموظفين الـذين كانوا يتدربون لتشغيل الاقتصاد الكولونيالي. أما بالنسبة للإصلاحيين الذكور من البرجوازيـة المحلية، فقد احتاجت النساء لقدر مناسب من التشـبه بـالغرب والتعليم من أجـل تحسـين الصـورة الحديثـة والمتحضـرة لبلادهن وأنفسـهن، ولكي يمارسـن تـأثيرًا جيـدًا على الجيـل التالي، هكـذا نمت المطالبـة "بربـات بيـوت متحضـرات".([4]) من بين التبعـات الناتجـة عن التغيير الاجتماعي نشير إلى أن النساء من خارج الطبقات العليا (احتلت هذه العناصر - مع الأسف - مركز الكتابة أثناء تلك الفترة ولم يتم توثيق حياة وواقع النساء الريفيات و نسـاء الطبقات الفقـيرة) صـار لهن فـرص أكـبر للحصـول على التعليم. فقـد تم إنشـاء مـدارس للـذكور والإنـاث بواسـطة الدولـة (كجـزء من مخططهـا التحـديثي) وكـذلك الإرسـاليات التبشيرية ([5]).

وقـد سـمح التعليم الأوسـع لنسـاء مختلـف الطبقـات بـالانخراط في الجـدل الـذي لم يعـد بالتالي حبيس نساء الطبقات العليا اللاتي تعلمن العربية والفرنسية والتركيـة في منـازلهن تحت إشراف معلمين خصوصيين. والفهم الشـائع عن المنظمـات النسـائية هـو أنهـا بـدأت أساسًا على يد نساء الطبقة العليا وخاصة المرتبطـات منهن بالقصـر. تنـوي التشـكيك في هذا الافتراض في نقاشنا الذي يتعامل مـع منظمـات لاحقـة سـوف تـأتى في فـترة 1910 وتدريجًا راحت الحركة تتوسع بحيث تضـم نسـاء من الطبقـات الوسـطى. وحصـلت نسـاء الطبقتين العليا والوسطى على الشهرة والدعم المالي والاعتراف بواسطة رعاية القصـر. وقد كان هناك بالفعل تقليد طويل لتبرع النساء بالوقت والمال من أجـل تحقيـق الرفاهيـة الاجتماعية، وهو تقليد يعود إلى العصر المملـوكي([6])، ولعـل أحـد أهم الإسـهامات في هـذا القرن هو ذلك الخاص بالأميرة فاطمة إسماعيل (ابنة الخديوي إسـماعيل وشـقيقة الملـك فؤاد) التي تبرعت بأرض وأموال لبناء الجامعة المصرية المعروفة آنذاك باسم جامعة فؤاد الأول. وقد وثقت المجلة النسوية لهدى شعراوي "المصرية" التي كـانت تصـدر بالفرنسـية هذا الكـرم في أحـد أعـدادها بالكلمـات التاليـة: "لقـد تـبرعت بـأرض تزيـد مسـاحتها على 15000 مـتر لبنـاء المبـنى المهيب لهـذه المؤسسـة الكـبرى عليهـا. وفي إيمـاءة مـؤثرة ومفعمة بالمعاني تبرعت بجزء من مجوهراتها الشخصـية للإسـهام في هـذا البنـاء. وفضـلاً

عن ذلك ومن أجل ضمان استمرار وازدهار هذه الجامعة، فقد كرست وقفًا مقـداره 661 فدانًا تم تخصيص جزء من عوائده سنويًا لإرسال أربعه طلاب في بعثـة لأوروبـا لاسـتكمال تعليمهم" (٧). وتمثلت المفارقة الصارخة في أن الجامعة ذاتها التي سـاهمت في تأسيسـها حظرت دخول النساء ومشاركتهن في حياتها الثقافية، بل ومنعت النسـاء بـالقوة من عقـد اللقاءات وتنظيم المحاضرات بها أيام الجمع، ولم يتم السماح للنساء بدخول جامعـة فـؤاد الأول إلا في أواخر العشرينات وأوائل الثلاثينات.

لقد أثر التحديث على العلاقات والهياكـل الاجتماعيـة وأدى إلى خلـق وعي نسـوي وحركـة اجتماعية للنساء. وكان لتقاطع الواقع الطبقي مع الوجـود الجمـاعي للنسـاء ورؤيتهن – ولا يزال - تأثير شديد الفعالية؛ فتحدد (الانتماءات الطبقيـة المختلفـة) جزئيًـا مسـتوي حصـول النساء على الشـرعية وتـأثير الضـغوط الثقافيـة على حـركتهن وينعكس ذلـك بـدورة على طريقة تفاعلهن مع كل من المجال الخاص والعام ومـدى وصـولهن للسـاحات والمنتـديات السياسية ([8]) وتعد شخصية وحركـة هـدى شـعراوى مثـالاً على ذلـك، فكـان لـديها روابـط بالقصر والوفديين (حيث كان زوجها من أعضاء الوفد المؤسسيين) وهو ما وفر لها اتصـالاً أقوى بهم وقدرة على طرح مطالبهـا لم تكن متاحـة لنسـاء الطبقـات الأخـرى. وبعـد ذلـك بثلاثين سنة، كان على درية شفيق، التي كانت لها روابط بالقصر قبل الثورة، أن تعــبر عن مقاومتها بشكل مختلف مع حكومة ما بعد الثورة. ومن القضايا الجديرة بالملاحظة في هذا السياق الفصل الدائم بين المجالين العام والخاص وهي قضـية مسـتمرة حـتى يومنـا هـذا، خاصة فيما يتعلق بالنشاط النسوي.

إن الدافع وراء تلك المنظمات المبكرة (التي يمكن أن نسميها منظمات طوعيه خاصة) قد عكس رغبة النساء في دخول المجال العام باستخدام طريقة مشروعة ومقبولة اجتماعيًا - أي العمـل التطـوعي- لمسـاعدة الفقـراء والمحـرومين. وعلى سـبيل المثـال، أصـدرت منظمات عديدة دوريات أو جرائد تتناول أنشطتها وتثير قضايا مهمة أخرى. وبهذه الطريقة عملت النساء ككاتبـات وصـحفيات، وتعلمن انتخـاب المسـئولين وصـياغة اللـوائح ومسـك الدفاتر ([9]). وقد مثلت الثقافة الصـحفية امتـدادًا لتلـك المنظمـات وأنشـطتها وجمعت بين المجالين العام والخاص، مما يـدفعنا إلى طـرح تسـاؤل حـول مفهـوم "المجتمـع المـدني" الذي اسـتبعد مثـل هـذه الأنشـطة من تعريفـه في حين يحتـوي علي المنظمـات النسـائية فقط. فبينما كانت تخلق في المجال الخاص كانت تمتد إلى المجال العام حيث تدخل إليــه أسـماء النسـاء وكلمـاتهن وصـورهن. ومنـذ ١٨٩٢, العـام الـذي شـهد صـدور مجلـة الفتـاة بالإسكندرية على يد هند نوفل وحتى عام 1919، ظهرت حوالي ثلاثين نشرة نسـائية ([10]). وتعد هذه المعلومات نفيـا لمقولـة أن قاسـم أمين وغـيره من الرجـال "التقـدميين" بـدأوا الجدال في المجتمع حول "قضية المرأة" بينما كان للنساء كملاك هذه ومحـررين للمجلات دور فعال في هذه العملية وفي تمكين أنفسهن.

وكان لخلق المنظمات النسائية العاملة في ميدان الرعاية الاجتماعية والعمل الخيري دافع آخـر هـو رد الفعـل إزاء النسـاء البريطانيـات الفـاعلات هـذا المجـال. فتقص علينـا هـدى شعراوي في مذكراتها إحدى روايات تلك الفترة عندما شعرت الأميرة عين الحياة بــالحرج إزاء مبادرات النسـاء البريطانيـات اللاتي أقمن مستوصـف الليـدى كرومـر. وفي لقـاء مـع هدى شعراوى قالت "الحقيقة أنني أشعر بالخجل من عدم قيامنا نحن المصريات بمشروع جليل كهذا وكان الواجب علينا أن نكون سـابقات في هـذا الميـدان وقـد سـيطرت النسـاء المصريات في آخر الأمر على هذا المجال حتى منتصف القرن العشرين.

بدأت الأحزاب السياسية تلاحظ دور هذه المنظمات والقوة الـتي توفرهـا من خلال قـدرتها على اكتساب ولاء المجتمعات التي تخدمها؛ فقد كانت تتخذ مبـادرات في مجـالات مهملـة تمامًا من جانب الحكومة بسبب نقص الإمكانات البشـرية والماديـة. وبالإضـافة إلى الصـلة بالناس والامتداد الأوسـع الـذي تمتعت بـه تلـك المنظمـات، فإنهـا حظيت كـذلك بـالموارد المالية الكبيرة بفضل التبرعات والرعاية. وحـاولت الأحـزاب السياسـية والدولـة في نهايـة المطاف احتكار هذا المجال أو على الأقل استخدامه لصالحها لاكتساب التأييد لها (١٢) وقـد أشارت بث بارون إلى التوازي بين مبـادرات النسـاء في مجـال خدمـة المجتمـع والرعايـة الصحية في نهاية القرن الماضي والجهود اللاحقة للمنظمات الإسـلامية خلال هـذا القـرن. في الحالتين كانت هناك محاولة لسـد فجـوة لم تكن الحكومـة قـادرة على التعامـل معهـا لأسباب مختلفة في تلك اللحظات التاريخية المختلفة (١٣).

عند تكوين المنظمات والشروع في الأنشطة، كانت النساء تجتمـع في منـازلهن. ولا تـزال هذه سمة للمنظمات النسائية إلى يومنـا هـذا، فمثلاً بـدأ نشـاط عضـوات مركـز دراسـات المرأة الجديدة بهذا الشكل أي كحلقة دراسية تجتمع في بيـوت العضـوات لتنـاقش وثـائق وقضايا مرتبطة بتاريخ وحقوق المرأة. ونعتقد أن هذا الميل لم يقتصر علي منظمتنـا. ربمـا كان ينظر لهذا النوع من العمل "كعمل نسائي" أو أنه كان أحد عناصر شـغل وقتهن ومـرة أخرى فأنه يقع بحزم داخل المجال الخاص المصطنع في انفصال تـام عن المجـال العـام / السياسـي. إن هـذا الفصـل المفتعـل يـدعم الاتجـاه إلى اسـتبعاد المـرأة من التـأثير علي المجتمع، إلا أن مقولة أن نشاط النساء أو انخراطهن في المجتمع المـدني هـو عمـل غـير سياسي لا تزال قائمة إلى اليوم وتجد جـذورها في الماضـي، فعلي سـبيل المثـال، عنـدما بـدأت هنـد نوفـل إصـدار مجلـة الفتـاة (١٨٩٢) أكـدت أنهـا ليس لهـا "أهـداف في ميـدان السياسة". ومن الأهمية بمكان الإشارة إلى أنه حتى يومنـا هـذا لا تـزال منظمـات نسـائية عديدة، كما لا يـزال المجتمـع الأوسـع لا ينظـر لانخـراط تلـك المنظمـات في العمـل على تحسين ظروف حياة النساء أو النضال من أجل حقوقهن على أنه نشاط سياسي.

غير أن تكوين الجمعيات أو المنظمات وإصدار الجرائد وصياغة الـبرامج للارتقـاء بـالمجتمع هو عمل سياسي من الدرجة الأولى. وخلال القرن الماضـي، عنـدما بـدأت النسـاء الكتابـة في المجلات النسـائية بـل والإسـهام في الصـحافة السـائدة، كـان هـذا نوعًـا من النشـاط السياسي بل ويمكن اعتباره - وهذا هو الأهم - نوعًا من خلـع الحجـاب سـبق الجـدل حـول النزع المادي لحجاب الوجه. وبالرغم من ذلك وحتى اليوم لا تؤمن نشـطات عديـدات بـأن عملهن ذو طبيعة سياسية في الأساس(١٤).

أثر الحركات الاجتماعية علي الحركة النسائية وتنظيماتها

قامت المنظمات الخيرية النسائية في نهايـة القـرن الماضـي على أسـس طائفيـة ودينيـة، مثـل الجمعيـة الخيريـة للسـيدات المارونيـات، وجمعيـة يـد المسـاعدة النسـائية الخيريـة، والجمعية الخيرية النسائية بالإسـكندرية، والجمعيـة الخيريـة للسـيدات السـوريات بطنطـا، والجمعية النسائية القبطية بالفيوم، وهـذا على سـبيل المثـال لا الحصـر. وكـانت الأنشـطة التي ركزت تلك المنظمات عليهـا هي تعليم الفقـراء، ورعايـة الأيتـام، ومسـاعده الفتيـات الصغيرات (15). وللأسـف لا توجـد معلومـات دقيقـة تخص تـاريخ نشـأة تلـك الجمعيـات أو التجمعات فالمعلومات المتوفرة تـأتي من النشـرات النسـائية الموجـودة آنـذاك، "كـأنيس

الجليس" و"فتاة الشرق" و"الجنس اللطيف" - والتي ترجع أعدادها إلى عـام 1903، ممـا يطرح إمكانية أن تكون النشأة سابقة حتى عن هذا التاريخ.

ومن المهم ملاحظة أن أنشطة تلـك المجموعـات لم تكن قاصـرة على المراكـز الحضـرية وإنما امتدت لتشمل مختلف المنـاطق الريفيـة. ولعـل ذلـك كـان راجعًـا إلى غلبـة الطـابع الإقطـاعي على الاقتصـاد المصـري في ذلـك الـوقت وإقامـة كثـير من ملاك الأراضـي في الريف. ونجد إشارات خلال تلك السنوات إلى الانقسامات الدينية بين النسـاء، وفي أحيـان أخرى كانت الروابط الناجحة بين ديانات مختلفة تتجاوز تلـك الانقسـامات. إلا أننـا نعلم أن تلك كانت قضية حساسة قررت النساء عدم الخوض فيها. وعلى سبيل المثـال فقـد اتفـق في حلقات النقاش النسائية على تجنب المناقشات السياسية والدينية حرصًا على تجـانس المجموعة. في ١٩٠٨ أسست زينب أنيس إحدى تلك المنظمات الخيرية النسائية المبكرة، وهي جمعية الشفقة بالأطفال، وقـد ضـمت أكـثر من خمسـين عضـوة من بنـات البكـوات والأفندية ([16]) وفي نفس العام أيضًا كانت فاطمة رشيد واحـدة من النسـاء اللاتي أسسـن جمعية ترقية المرأة التي دعت لحقوق المرأة في إطار إسـلامي. واجتمعت عضـوات هـذه الجمعية في مـنزل فاطمـة وقمن بكتابـة المقـالات وتنظيم حلقـات النقـاش كمـا أصـدرن مجلة.

وفي 1911 تأسست منظمتان انطلاقًا من مجلة العفاف وسميت المنظمـة المشـكلة من الرجـال "حـزب العفـاف النشـيط" في حين أطلـق اسـم "حـزب العفـاف اللطيـف"ـ على المنظمة النسائية التي رأستها زكية الكفراويـة ([١٧]). وفي حـالات كهـذه، تصـبح الصـلة بين الثقافة الصحفية والمجموعات النسائية شديدة الوثوق، حيث تكـون الواحـدة مسـئولة عن نشأة الأخرى.

وفي 1909، عقب وباء الكوليرا، كونت الأميرة عين الحياة منظمة طوعية خاصة هي مبرة محمد على ([١٨]). وكانت قد بدأت نشاطها بمستوصف في شارع محمد على ثم تطورت مع قيام النساء بالتبرع بالأموال وتنظيم مناسـبات لجمـع التبرعـات لتصـبح واحـدة من أنشـط المنظمات الخيرية على امتـداد البلاد ([١٩])، ويشـير نجـاح وانتشـار عمـل المـبرة إلى غيـاب المبـادرات الحكوميـة في مجـال الصـحة العامـة والخـدمات الاجتماعيـة كمـا يفنـد مقولـة انحصار هذه الأنشطة في المناطق الحضـرية. لقـد اسـتطاعت النسـاء ملء الفجـوة الـتي تركتها الحكومة كما أسهمن بطريقتهن في النضال الوطني العام.

وفي عام 1914 تأسست جمعية الاتحاد النسائي التهذيبي التي ضـمت بين عضـواتها ملـك حفني ناصف ومي زيادة كما ضمت هذه المجموعة نساء أجنبيات. وقـد ركـزن على تنظيم المحاضرات وكن يجتمعن أيام الجمع لعقد النقاشات بالجامعة الأهليـة (الـتي صـارت فيمـا بعد جامعة فؤاد الأول ثم جامعة القاهرة)، وبعد شهرين، في أبريل ١٩١٤، تأسست جمعيـة الـرقي الأدبي للسـيدات المصـريات. ويبـدو ثمـة تشـابه بين المنظمـتين المـذكورتين في الأنشطة والعضوية. وشهدت سـنوات الحـرب العالميـة الأولى انخفاضًـا في الأنشـطة أدى في بعض الحـالات إلى الحـل إلا أنـه سـرعان مـا تمت اسـتعادة الـزخم بعـد ذلـك ([٢٠])، وتأسست جمعية المرأة الجديدة في ١٩١٩ بمشاركة عدة مئات من العضـوات وكـانت من أوائل المنظمات الواسعة التي احتاجت لعمل شاق في التنظيم والتنسيق. وكـان التحـالف بين النساء المسلمات والمسيحيات في هذه الحالة أيضًا ملفتًا للنظر، ونسـتطيع أن نـزعم بأن منظمات كهذه كانت مسئولة إلى حد كبير عن نجاح ثوره ١٩١٩.

ثورة 1919

كانت ثورة 1919 لحظة محورية في تاريخ مصر والنساء المصريات. للمرة الأولى اندفع الرجال والنساء نحو الشوارع في تمرد نضالي يستهدف تحقيق الاستقلال لأنفسهم وبلدهم. وفي أعقاب نفى سعد زغلول وغيره من زعماء الوفد، لعبت النساء دورًا محوريًا في تعبئة الناس وتنظيمهم في المظاهرات التي شاركن فيها على الرغم من المضايقات التي تعرضن لها نتيجة لكونهن نساء بجانب الأشكال الأخرى من القمع الذي تعرض له زملاؤهن من الرجال. ونتيجة لتمسكهن بالمشاركة الجدية في هذه القضية - أي قضية الوطن - فقد شكلن بعد ذلك لجنة للعمل جنبًا إلى جنب مع الوفد. ويعد ذلك تحولاً عن الإصرار السابق على تجنب كافة الأمور السياسية. اجتمعت اللجنة المركزية للنساء الوفديات بالكنيسة المرقسية في 8 يناير ١٩٢٠ وانتخبت هدى شعراوي رئيسة. ويشير اختيار الكنيسة كمكان التقاء لهؤلاء النساء إلى غياب التوترات الدينية وتجاوز التمايز سواء كان هذا بشكل واع وقصدي أو بشكل طبيعي. وقد ألزمت النساء أنفسهن "السعي نحو التحرير الكامل، واستمرار الكفاح طالما استمر الوفد في عمله باسم الأمة". (الحركة النسائية العربية. ص ١٣٥) ومن الملفت إصرارهن على ربط وجودهن بشكل أساسي بوجود الوفد.

لقد قطع الوفد على نفسه عهدًا بإعطاء النساء حق التصويت متى بلغ السلطة تقديرًا لمشاركتهن في النضال من أجل تحرير البلاد. وعندما عاد البرلمان إلى الانعقاد وتمت صياغة دستور جديد، لم يتم فقط حرمان النساء من حق التصويت بل لم تتم أيضًا دعوتهن للافتتاح في حين تم توجيه الدعوة لزوجات المسئولين البريطانيين (٢١). ولعل هذه كانت لحظة تفجر الإدراك بأن احتياجات النساء ومطالبهن يتعين أن تنحو نحو الاعتماد على الذات بمعزل عن الخطاب الوطني المهيمن الذي خذلهن.

الاتحاد النسائي المصري: أول منبر للنساء

تأسس الاتحاد النسائي المصري (٢٢) في 16 مارس ١٩٢٣، بواسطة العديد من عضوات اللجنة المركزية للنساء الوفديات وذلك في منزل هدى شعراوى."في هذا الاجتماع، ولد الاتحاد مع المطالبة بحق الاقتراع للنساء..." (٢٣) وفي ذلك ما يعكس اختلافًا عن الشعور السابق بأن النساء غير معنيات بالسياسة أو حق التصويت. وربما أمكن تفسيره بغضب النساء إزاء استمرار حرمانهن من حق التصويت على يد رجال الوفد. ويمكن النظر إلى ذلك كنقطة تحول شهدت توحد المطالب النسائية العامة والخاصة - بالرغم من اختلافنا علي هذا الفصل - على جدول أعمال منظمة واحدة. فالنضال من أجل حق الاقتراع لم يكن أبدا النشاط الأساسي للاتحاد النسائي المصري بل كان واحدًا من مطالب عدة. علي أنه لم يتحقق في حياة هدى شعراوى وكان على الجيل التالي من النشطات رفع هذا المشعل.

شعر الاتحاد النسائي المصري بخذلان الوفد له، إلا أن التحالف بين نشطاء الحركة الوطنية والحركة النسوية لم ينفض عند هذه النقطة فظل الاتحاد يستخدم المطالب الوطنية إطارًا لمواقفه. وكان الاتحاد مكونًا من نساء قبطيات ومسلمات ينتمين إلى الطبقات العليا والوسطى، وفقًا للائحة الاتحاد ضمت العضوات المؤسسات كل من هدي شعراوي وإحسان القوسي وجميلة أبو شنب وسيزا نبراوي وعزيزة فوزي وماري كحيل.

وقد انقسمت مطالب الاتحاد إلى ثلاثة أقسام: سياسية (وطنية أساسًا) واجتماعية ونسوية. وبتأجيل المطالب النسوية إلى المؤخرة كن في الواقع يضعن حقوق النساء في وضع هامشي، وفي إطار المطالب الوطنية[٢٤]. وكانت ملك حفني ناصف، قد استخدمت هذه الحجة للدعوة لتعليم النساء، كما استخدمتها نبوية موسى في الدفاع عن حق النساء في العمل.

كان الاتحاد فريدًا من جوانب عدة، فكان أول اتحاد نسائي في العالم العربي؛ وأحد أوائل المنظمات النسائية التي استمرت لبضعة عقود؛ وأحد أوائل المنظمات التي كان لها مقر. ويعكس ذلك ميل إلى التحول من منظمات صغيرة أو مجموعات نقاش تلتقي في منزل إحدى العضوات، إلى منظمة أكثر هيكلية لها مقر ومجلس إدارة وجمهور، إلى جانب القيام بصياغة لائحة والتعبير عن المطالب وتشكيل لجان مختلفة معنية ببرامج مختلفة [٢٥]. ويعتبر وجود مقر رمز لوجود نسائي رسمي خارج نطاق المنزل وداخل المجال العام / الذكوري. سيطر الاتحاد على الحركة النسائية خلال العشرينات والثلاثينات، وكان غياب هدى شعراوى في 1947 إيذانا بتراجع نشاطه وتولى منظمات أخرى ونساء أخريات قيادة الحركة.

وتراوحت أنشطة الاتحاد بين ممارسة الضغط وتوفير الخدمات. فبخلاف جهوده في الدفاع الاجتماعي والضغط من أجل مطالب النساء (إصلاح قانون الأحوال الشخصية والأجر المتساو وشروط العمل الجيدة والحق في التعليم والحق في الاقتراع)، أدار الاتحاد عدة برامج للنساء في مناطق عديدة من مصر، وهي برامج وفرت الخدمات مع بعض التوجهات الخيرية. ولا نعرف بالضبط مقدار انخراطهن في التعبئة على مستوى القاعدة.

حرصت عضوات الاتحاد على امتداد حياته على تجنب إثارة عداء الحكومة والمؤسسات الدينية، مع إعادة التفاوض باستمرار حول حدود وجودهن المهمش. في عام ١٩٢٣ أصدرت الحكومة المصرية تعميمًا يسمح للوالدين بتزويج بناتهم إذا ما شهدوا ببلوغهن السن القانوني. ويعتبر تحديد السن القانوني للزواج أولى انتصارات الاتحاد، ولكن مع إصدار التعميم وفرت الحكومة ثغرة ينفذ منها من لا يريدون الالتزام بالقانون. فحيث أن شهادات الميلاد لم تكن ذائعة الانتشار كان بوسع الوالدين التحايل على القانون بسهولة بالزعم بأن بناتهم قد بلغن سن السادسة عشر، وفضلاً عن ذلك، كان قانون تحديد الحد الأدنى لسن الزواج يؤثر بأشكال مختلفة على شرائح مختلفة في المجتمع: فهو يساند نساء الشرائح الوسطي والعليا من الطبقة المتوسطة ممن يرغبن في استكمال تعليمهن والعمل، أما بالنسبة لأسر الطبقات الدنيا فإن القانون كان بمثابة مدخل لمن لا يرغبون في تعليم بناتهم ويفضلون تزويجهن بأسرع ما يمكن.

لقد أرادت عضوات الاتحاد التغيير والإصلاح، لكنهن لم يرغبن في اتخاذ مواقف نقدية بوضوح في المسائل المتصلة بالدين. وفي مايو ١٩٢٦ قدمن إلى البرلمان مجموعة من المطالب على عريضة "تم خلال ثلاثة أيام جمع آلاف التوقيعات عليها من القاهرة وحدها. [٢٦]" ولا نعرف إلى أي مدى كانت هناك محاولة للتعبئة وإقامة الروابط مع النساء خارج القاهرة. وتمثلت المطالب في الحد من تعدد الزوجات، والحد من الطلاق دون مبرر معقول، وحماية الزوجات المصريات من بيت الطاعة. وإطالة فترة حضانة الأم لأطفالها، وإلغاء التعميم سابق الذكر. قدمت جميع هذه المطالب مع اقتباسات من القرآن تدعمها استباقاً لقرار من العلماء بأن تلك المطالب مناقضة للدين.

وكان من شأن هذا الموقف وضع قضية المرأة في إطار إشكالي، فوفقًا لكانديوتي كان "الربط القوى بين الأصالة الثقافية والإسلام معناه أن الخطاب النسوي كان بإمكانه أن يواصل مسيرته في أحد طريقين لا ثالث لهما: أما إنكار أن الممارسات الإسلامية قهرية بالضرورة، أو تأكيد أن الممارسات القهرية ليست بالضرورة إسلامية" [٢٧] وفي نهاية المطاف، كان على الاتحاد أن يرضى كل من الحكومة والمؤسسات الدينية. وحول العديد من المطالب المذكورة أعلاه، كانت هناك وعود لم يتم الوفاء بها إلى اليوم. وقد استمرت النساء في ممارسة الضغوط على امتداد العشرينات والثلاثينات. ومع قيام الحرب العالمية الأولى، قررن تشكيل لجان متخصصة في مختلف جوانب قضايا المرأة: لجنة رعاية الطفل، الشئون الصحية، تحسين أوضاع القرى، التعليم، الشئون الدينية والأخلاقية، ولجنة المطالبة بالحقوق الاجتماعية والسياسية للنساء[٢٨].

قام الاتحاد أيضًا بتأسيس مؤسسات عديدة ففي عام ١٩٢٤ أنشأ الاتحاد مدرسة أولية صارت مدرسة ابتدائية في ١٩٣٧. وفي كلتا الحالتين كان التعليم مجانيًا. أقام الاتحاد أيضًا مدرسة تطريز في ١٩٤٢ تعلمت البنات فيها خياطة الملابس ومهارات مماثلة أخرى. وبسبب الضغوط المالية اضطرت هذه المدرسة لغلق أبوابها بعد سنة واحدة. وأنشأ الاتحاد كذلك لتقديم ورشة في ١٩٢٤ للتعليم الاقتصادي للنساء المعاقات في منطقة السيدة زينب، وإلى جانب ذلك, أعطوا النساء دروسًا في الدين والصحة العامة واللغات والحساب، وبعد الحصول على دورة في هذه الورشة لمدة عامين، كانت الفتيات المتخرجات تنخرطن في العمل المهني وتحصلن على مقابل مادي لعملهن الذي يباع نتاجه في المعارض الخيرية. وقد ألحق بالورشة مستوصف لتقديم الخدمات الصحية. وبين ١٩٢٧ و١٩٢٨، قدر أن هذا المستوصف عالج 19 ألف حالة تتراوح بين الأمراض الباطنية وأمراض العيون فضلاً عن حالات النساء الحوامل[٢٩].

على وجه الأجمال لم تتحقق مطالب الاتحاد خلال سنوات نشاطه، إلا أننا لا نستطيع أن نقول أنها قد فشلت، فكثيرًا من القضايا التي أثارها الاتحاد قد تغلغلت وأثرت في مطالب النساء الراهنة. وباستثناء عدد محدود من التنازلات، فان جدول الأعمال النسوي لم يتغير كيفيا، وإنما امتد ليشمل مزيدًا من المطالب، بل نستطيع القول بأن عضواته قد أعددن الجيل التالي من النسويات ممن سرن على الدرب بعدهن. ومن جوانب كثيرة كانت هدى شعراوى معلمة – ومعلمة معصي عليها- بالنسبة للعديد من النساء اللاتي أسهمن في صياغة تاريخ مصر. وخلال العشرينات والثلاثينات، كان الاتحاد هو الساحة الأساسية لأي حركة نسائية حيث لعبت هدى شعراوى دور القوة المحركة. ومع ذلك، فمع نهاية العشرينات وأوائل الثلاثينات نشهد تيارات جديدة تنمو في أوساط جماعات نسائية في ظل شخصيات قيادية جديدة. ويرجع هذا الوضع إلى التحولات الاجتماعية والسياسية التي كانت تموج بالمجتمع آنذاك، وانعكاس الوضع الدولي عليها، فمن ناحية زادت أعداد النساء التي دخلت مجال التعليم والعمل مما خلق الشروط الموضوعية لتواجد أعداد كبيرة من النساء في ساحة الحياة العامة والمهنية ومن ناحية أخري فقد شهد المجتمع تعدد في الاتجاهات السياسية والرؤى الاجتماعية المختلفة وكان من الطبيعي أن ينعكس ذلك علي الحركة النسائية المتنامية. ويمكن استخلاص أيضًا أن أفول عهد الاتحاد النسائي كالقطب الأوحد للحركة النسائية تأثر بجانب - الشروط الموضوعية المحيطة - بما يمكن أن نسميه بكساد داخلي. فقد انصب اهتمام الاتحاد في الأساس علي النشاط الخيري والخدمي وتعمق فيه مما شكل عنصر طارد لكثير من العناصر الجديدة.

الثلاثينيات: تعدد الأصوات والاتجاهات

تنوعت أنشطة النساء ومبادراتهن خلال الفترة من أواخر الثلاثينات إلى أوائل الخمسينات، حيث عكست بعض التيارات الاستمرارية إزاء العقود السابقة في حين مثلت تيارات أخرى قطعًا مع الماضي. وعلى وجه الإجمال، ارتبطت تلك التيارات بالسياق الأوسع داخل البلاد.

"توازت التطورات داخل صفوف النساء المسيسات، نسويات وغير نسويات، وتناغمت مع المجرى الواسع للتطورات السياسية الوطنية. وشاركت النساء بشكل رسمي وغير رسمي في نطاق واسع من الأنشطة السياسية خلال هذه العقود الوسطى كمحافظات راديكاليات يتبنين الإسلام كقضية وطنية ونسوية على حد سواء، وكوطنيات يناضلن من أجل حقوق المرأة والقضايا الوطنية، وكمثقفات يساريات وشيوعيات" ([30]).

وعلى الرغم من الانتكاسات التي واجهتها النساء في السابق إزاء الخطاب الوطني، فقد ظللن يستخدمن القضية الوطنية كإطار لأهدافهن. وبهذا الصدد يمكن طرح تساؤل حول قدرتهن على تغيير مفهوم الوطنية، وإلى أي مدى أثر هذا الإطار علي حركتهن؟ وهل كان وسيلة من جانبهن لاسترضاء الحكومة باستخدام خطاب يزعم من الناحية الأساسية أنه في خدمة البلاد؟ أم أنه يعكس قضية جوهرية بالنسبة للنساء ألا وهي محاولتهن للتعبير عن هويتهن المتنازعة بين قضايا "متنافسة" في المجتمع مثل القضية النسوية والقضية الوطنية. وفي آخر المطاف تم النظر للنساء كرمز لتحديث البلاد وتحريرها.

زينب الغزالي: الإطار الديني لتحرر المرأة

أسست زينب الغزالي جمعية النساء المسلمات في 1937 وهي في الثامنة عشرة من العمر. توجد آراء متناقضة حول تاريخ تأسيس الجمعية. وفي مقابلة في 1989 وصفت زينب الغزالي نفسها على النحو التالي: اسم والدي هو محمد الغزالي الجبيلي ونحن من أصول عربية. وتعود جذور أبي إلى عمر بن الخطاب، وترتد جذور أمه إلى الحسن بن علي.. ولدت في ٢ يناير 1917 لأسرة مسلمة والحمد لله، وكان والدي عالمًا أزهريًا.. غرس داخلي الفضائل الإسلامية ([٣١]).

لم تذكر زينب الغزالي عند وضعها لنفسها في هذا الإطار الديني الإسلامي أنها كانت قد تقدمت في ١٩٣٤ للاتحاد لنيل منحة للدراسة في فرنسا (حوار مع كلام الناس). ولم يوافق على المنحة لأن والدها تاجر قطن ثري لديه القدرة على إرسالها على نفقته. غير أن هدى شعراوي دعتها للانضمام إلى الاتحاد. وبعد سنتين، في١٩٣٧، تركت الاتحاد لتكوين جمعية السيدات المسلمات.

وهي تلخص خلافها مع حركة هدى شعراوي على أساس أنه "من الخطأ الفادح الحديث عن تحرير المرأة" في مجتمع إسلامي حيث أن "كل شيء، الحرية، الحقوق الاقتصادية، الحقوق السياسية، الحقوق الاجتماعية، والحقوق العامة والخاصة"، كل شيء موجود في الإسلام ([32]).

وترى زينب الغزالي أن أهمية النساء تعود إلى دورهن في تربية رجال البلد في المستقبل. وتتشابه هذه الرؤية مع رؤية المصلحين الذكور في أوائل هـذا القـرن الـذين اختلفت معهم زينب الغزالي بمرارة.

ووفقًـا لـزينب الغـزالي فـإن جمعيـة السـيدات المسـلمات" أقـامت دارًا للأيتـام ووفـرت المساعدات للعائلات الفقيرة وساعدت في تسوية الخلافات الأسرية وأرسـلت النـاس إلى الحج." ([33]) كما ركزت أيضًا على جلسات الوعـظ والإرشـاد الـتي تم عقـدها دوريًـا لتنـوير النساء حول السلوك الفاضل والوفاء بالواجبات الـتي يفرضـها اللـه عليهن([34]). وكـان هـذا الفعل الإسلامي الذي يبـدوا محافظًـا هـو في الواقـع هـدمًا للتقاليـد السـائدة آنـذاك، ففي مركز الوعظ والإرشاد كانت النساء يتلقين الدروس في التفسـير والفقـه والحـديث فضـلاً عن الحصول على خلفية في العمل الاجتماعي والتعليم (المرجع السابق). وكـان التـدريب الديني على هذا المستوى يرتبط بالعلماء، إلا أن هذا المركز كان يتحدى التقاليد بفتحه هذا المجـال - المغلـق على الـذكور- أمـام النسـاء. وقـد كتبت زينب الغـزالي نفسـها تفسـيرًا للقرآن، تحت عنوان" نظرات في كتاب الله".

ويمثل هذا تيارًا جديدًا في تنظيم النساء لأنفسهن من حيث أن صاحبته كانت وثيقـة الصـلة بالإخوان المسلمين بينما حافظت إلى درجة ما على استقلالها. وكانت منظمات أخـرى في السابق قد ذابت في نظرائهـا من المنظمـات الذكوريـة أو تكـونت بطلب منهم (كمـا كـان الحال بالنسبة لحزب العفاف اللطيف واللجنة المركزية لسيدات الوفد). وقد تبنت جمعيــة السيدات المسـلمات الحلقـات الدراسـية الأوليـة للنسـاء الـتي وجـدت لـدى المجموعـات النسائية المبكرة ذات التوجه الإسلامي (جمعية ترقية المرأة التي أسسـتها فاطمـة رشـيد في ١٩٠٨) لكنها وفرت أيضًا نطاقًا واسعًا من الخدمات. ومن نواح عديـدة لعبت السـيدات المسـلمات دور دورًا بـديلاً عن الحكومـة في الرعايـة الاجتماعيـة مثلمـا فعـل الإخـوان المسلمون وهذا ما شكل مصدرًا رئيسيًا لحصولهن على التأييد.

بل إن التشـابه هنـا قـد يمتـد أيضًـا ليشـمل هـدى شـعراوي والاتحـاد. فمثلمـا فعلت هـدى شــعراوي تــبرعت زينب الغــزالي من مالهــا الخــاص للحفــاظ على اســتمرار منظمتهــا ومشروعاتها. وركزت كلتا المرأتين على تحسين أحوال الأسرة كما رغبتا في التوسع خارج القاهرة نحو المناطق الريفية في مصر. وتذهب الغزالي إلى حد الافتخار بأنه كان للجمعية 119 مركزاً على امتداد البلاد وأن عدد المستفيدين من خدمات الجمعية كان قرابة الثلاثـة ملايين (ليست لدينا وسيلة للتأكد من هذه الأرقام. نادية واصف، مقابلة شخصية مــع زينب الغزالي، ٢٣ يونيو ١٩٩٧). وأرادت المرأتان كلتاهما تكوين صلات بالبلـدان الأخـرى لتكـوين شبكة خارجية يمكن أن تكون مصدرًا للقوة لهن ولقضيتهن، وقـد حضـرت هـدى شـعراوي دوريًا مؤتمرات الحركة النسائية الدوليـة؛ في حين ذكـرت زينب الغـزالي أكـثر من عشـرة بلاد فيما تصفه بأنه العالم الإسلامي وكذلك في أوروبـا، ذهبت إليهـا لنشـر الـدعوة والتقت فيها بأخوة مجاهدين([35]).

درية شفيق: المشاركة السياسية للمرأة

في قسم بعنوان "تعديلات على الدستور"، طالب الاتحاد بحق التصويت لجميع المواطنين. واستمر الصراع من أجل التصويت خلال الثلاثينات حيث لم تحقق لجنة المطالبة بــالحقوق الاجتماعية والسياسية للنساء التابعة للاتحاد تقدمًا كبيرًا ([٣٦]). خنقت الحرب العالمية الأولى

هذا الجدال وتركت وفاة هدى شعراوي في 1947 الاتحاد بلا قيادة، وظهرت على الساحة قوى جديدة واصلت النضال من أجل حق الاقتراع، مثل درية شفيق (١٩٠٨- ١٩٧٥) واتحاد بنت النيل الذي أنشأته، كما تأسس الحزب النسائي بقيادة فاطمة راشد عام ١٩٤٢ مناديًا بحقوق النساء السياسية. كانت درية شفيق من الجيل الذي تلي هدى شعراوي لكنها كانت معاصرة لزينب الغزالي، وتنتمي مثلها للطبقة الوسطى. ووفقًا لدرية شفيق فإن "حق التصويت، جنبًا إلى جنب مع تغيير النظام الاقتصادي الاجتماعي الذي يمثل أساس قهر النساء كان يتعين أن يكونا هدفي الحركة النسائية. "([37]) وقد ركزت رسالة بنت النيل على نقطتين: الأولى: السعي إلى رفع مستوى الأسرة المصرية ثقافيًا واجتماعيًا وصحيًا؛ والثانية: السعي إلى إصدار التشريعات التي تحقق تدعيم الأسرة المصرية وتجنيبها عوامل الأقسام والتفكك وذلك عن طريق تقييد الطلاق وتعدد الزوجات بحيث يقتصر على الضروريات التي تجيزهما. ويصون الأسرة من نتائج سوء استعمال هذه الرخصة وذلك لسبغ الحماية على الأمومة والطفولة معًا. وسيلتها في تحقيق هذه الأهداف تنحصر في السعي لتقرير حق المرأة في الانتخاب والنيابة عن الأمة لتتمكن من الدفاع عن حقوق المرأة المصرية والمساهمة في إصدار التشريع الذي يكفل هذه الأمة الحقوق واستقرارها وتعميمها. ([٣٨])

وكانت أنشطة اتحاد بنت النيل موجهة نحو نساء القاهرة من مختلف الطبقات، تم افتتاح كافيتريا وفرت لنساء الطبقة العاملة وجبات ساخنة مدعومة، ومكتب تشغيل حاول البحث عن فرص عمل لخريجي الجامعات. أما بالنسبة للطبقة الوسطى فلقد أدرن ناديا رعى المناسبات الثقافية وشجع التمثيل المسرحي بواسطة طلبة الجامعات ومن أجلهم، كما نظمن المحاضرات للنساء لرفع وعيهن بحقوقهن اجتماعيًا وسياسيًا. ومن الملفت أن بعض هذه المناسبات قد تعرضت للتخريب على يد أعضاء الإخوان المسلمين ([٣٩]). كما أنشأت درية شفيق مدرسة في بولاق لمحو أمية النساء. وقد استجاب طه حسين - بصفته وزير التعليم في ذلك الوقت - لمناشدات درية شفيق وسمح لهن باستخدام مبنى مدرسة حكومية بعد ساعات الدراسة. وعلى الرغم من التزام الحكومة بالتعليم الإلزامي للجميع، إلا أن 80% من النساء المصريات – خاصة من الطبقات الفقيرة في الريف والحضر- ظللن أميات،([٤٠]) أيضًا أنشأت درية مجلتين، وسعت إلى تعبئة الرجال داخل الهيئات التشريعية لدعم مطالب النساء إلا أنها لم تنجح في هذه المحاولة. وقد قالت في مذكراتها أنه "كان بديهيًا بالنسبة لي ضرورة وجود نائبات في البرلمان". ([٤١]) ويتلي ذلك ميلاد حركة سياسية تستهدف كفالة حق الاقتراع للنساء والتمثيل السياسي المناسب لهن.

وقد مثلت المبادرات المدنية لاتحاد بنت النيل توجهًا جديدًا، تعكس تحولاً من عقلية العمل الخيري والخدمي كأداة للتغيير إلى عقلية التمكين عن طريق الفعل السياسي المتمثل في مشاركة المرأة في المواقع السياسية في المؤسسات المختلفة بالمجتمع. فإيجاد الوظائف للناس، ومحاولة توفير التعليم لهم، والسعي لرفع وعيهم بحقوقهم اكتسبت الأولوية في فكر درية شفيق بالمقارنة بالوسائل الأكثر تقليدية التي طالما استخدمتها المنظمات النسائية في السابق. بطبيعة الحال تضمن عملها بعض العمل الخيري، إلا أن تركيزها انصب على رفع الوعي وممارسة الضغوط. وتراوحت جهودها من أجل جعل الحكومة أكثر حساسية وتجاوبًا إزاء حقوق المرأة بين فتح الحوار، والتلويح بتصعيد أشكال النضال، واتسم كلا التكتيكان بقدر كبير من الشجاعة، ومثل غيرها من النساء النشيطات، فإن علاقة درية شفيق بالهيئات الحاكمة كثيرًا ما اتسمت بالطابع العاصف إلا أنها نجحت في اكتساب الحلفاء وفي الشروع على الأقل إقامة حوار.

واتسمت هذه الحقبة بتعدد الأصوات النسائية (التي أضحت معظمها مجهولة بالنسبة لنا) المطالبة بالمشاركة السياسية في قضية الوطن والتقدم نحو حسم قضية تحرر المرأة. كانت أحد هذه الأصوات لمنيرة ثابت التي "سمعت.. أن هناك هيئة سياسية تكونت من الرجال لتعاون الحكومة بالبحث وإبداء الرأي في قضية الوطن الكبرى. فلماذا لم تمثل المرأة المصرية في هذه الهيئة السياسية؟ أمصر وطن الرجال وحدهم، وليست وطنًا لنا نحن النساء؟ أليس من حقنا نحن النساء أن نشترك مع الرجال في خدمة مصر، ونتعاون معهم بصفة رسمية في حل قضيتها الكبرى؟ إلى متي يصر الرجال الأنانيون على الاستئثار بهذا الشرف الوطني؟"([42]).

الأربعينيات: البعد الطبقي والمهني والوطني لنضالات المرأة المصرية

النساء العاملات – الاحتياجات المهملة

في نهاية القرن التاسع عشر كان هناك وعيًا محدودًا حول ظروف عمل النساء وأوضاعهن المتدنية من حيث أنهن كن الفئة التي تتلقى أجوراً أقل بالإضافة إلى التعرض للاستغلال، وذلك جنبًا إلى جنب مع عمالة الأطفال. فضمت صناعة السجائر في مصر أعدادًا كبيرة من العمال، وقد احتل قاع السلم اللفافون الذين كانوا يلفون أوراق التبغ، وأغلبهم من النساء.([43]) وخلال العشرينات حظيت قضايا العاملات ببعض العناية على صفحات "اتحاد العمال"، وفي حين أن أغلب النساء كن يعملن كعمالة "غير ماهرة" في مصانع السجائر والبناء والنسيج؛ فقد انصب الاهتمام على النساء المتعلمات اللاتي تعملن كمدرسات بالمدارس خارج المنزل. وفي فبراير ١٩٢٥ بدأت جريدة اتحاد العمال تنشر صفحة نسائية حررتها شخصية أشارت إلى نفسها باسم نجاح.([44])

وخلال الثلاثينيات مارس الاتحاد النسائي المصري ضغوطًا من أجل حقوق النساء في أماكن العمل. وفي 1935 اتجهت مجموعة من العاملات إلى مكتب العمل بوزارة الداخلية. وبعد بضعة شهور، حظي الضغط الذي مارسه الاتحاد ببعض النجاح عندما عينت نعيمة الأيوبي مفتشة لعمل المرأة بمكتب العمل(45). وخلال الأربعينيات بدأت النساء في تنظيم أنفسهن على أسس مهنية. ففي 1943 كونت مجموعة من المحاميات اتحاد المحاميات المصريات، الذي لم يستمر سوى بضعة شهور. (٤٦) وفي فبراير 1946 شاركت رابطة العاملات المصرية في تكوين اللجنة الوطنية للعمال والطلبة مع نقابات وجمعيات أخرى ([47]). وكانت هذه أول منظمة للنساء العاملات في مصر وقادتها حكمت الغزالي، وهي عاملة نسيج من شبرا الخيمة. ومن خلال هذه النقابات والجمعيات بدأت النساء من كل الطبقات في تمكين أنفسهن وحماية مصالحهن، وكذلك مصالح أمتهن من خلال التوحد في جماعات. وربما نستطيع أن نزعم أن دخول النساء من مختلف الطبقات إلى ساحة العمل ساعد على انتشار مبادرات ومنظمات النساء على امتداد البلاد, وكذلك على دمج مختلف الطبقات داخل حركات أوسع. وخلال هذه الفترة كانت السمة الأساسية هي الوجود القوي للشرائح المتوسطة والدنيا من نساء الطبقة الوسطى، بخلاف النمط السائد في أوائل القرن.

وعلي نهاية الأربعينات وأوائل الخمسينات، تقلص نشاط الاتحاد النسائي المصري عما كان عليه في السابق، فبقيت ثلاث لجان تناولت العديد من القضايا التي سبق أن نشط الاتحاد فيها تحت مظلة واحدة. فساعدت لجنة الشئون الاجتماعية والتعليمية الأرامل ماليًا،

ووفـرت أمـاكن لأطفـالهن في المـدارس، ومنحت المسـاعدات الطبيـة للعـائلات عنـد الضرورة. كما كان هناك أخصائيون اجتماعيون مكلفون بالبحث عن أفضـل سـبل التعامـل مع مشكلات كل أسرة. وفي ١٩٤٦ تم تأسيس فصول دراسية مسائية لربات الـبيوت ممن لم يحصـلن على التعليم. وشـملت هـذه الفصـول دراسـة اللغـة العربيـة والإنجليزيـة والفرنسـية؛ وأشـغال الإبـرة والأعمـال اليدويـة والتطريـز، وتـولت لجنـة الشئون الصحية للنساء والأطفال كافة الأبعاد المتصلة بنمـو الأطفـال وصـولاً إلى توفـير الأدويـة والملابس لهم بالمجان. كما قـامت اللجنـة بتعليم الأمهـات كيفيـة رعايـة أطفـالهن وتم منح الجـوائز للمتفوقات. أما لجنة المطالبة بحقوق النساء فقد تركـزت جهودهـا على الضـغط من أجـل الإصلاحات القانونية. وسعت إلى نشر آرائها بين طلاب المدارس والحصـول على تأييـدهم، مع تنظيم المناسبات الثقافية لتوسيع دائرة نفوذها([48]).

وعملت اللجان المذكورة في إطار خـيري قصـير المـدى بالأسـاس، وليس من خلال رؤيـة طويلة المدى تستهدف التمكين والضغط، الذي كان طـابع نشـاط الاتحـاد في نشـأته. لـذا يمكن القول بأنه بالرغم من الدور الهام الذي لعبه العمل الخدمي الاجتماعي الـذي قـامت به التجمعات النسائية الأولى من حيث أنه سمح لها بالخروج خـارج دائـرة المـنزل وأعطى لنشاطها شرعية اجتماعية مهَّدت لدور سياسي أوسع نطاقًا، إلا أنـه من الواضـح أن تطـور هذا الدور جاء علي حساب انحسار الدور السياسي للاتحاد في قضية المرأة. علي أن هـذا الدور شهد توسعًا ملحوظًا، فعكست هذه الفترة نزوعًا ملموسًا لتلبية احتياجات الناس في الريف. ففي حين كـانت الحركـة حضـرية في البدايـة راحت تنتشـر تـدريجيًا في المنـاطق الريفية ولقد كان ذلك ضروريًا خاصة أثناء وباء الكوليرا في 1947، وربما تـأثر الاتحـاد في هذا بمبادرات أخرى مثل تلك الخاصـة بـزينب الغـزالي وجمعيـة النسـاء المسـلمات اللاتي ركزن كثيرًا من جهودهن على المناطق الريفية لتعبئة الناس على المستوى الوطني.

الطالبات: الحركة الوطنية وقضية المرأة:

كـان روح التنظيم داخـل الجامعـات أيضًـا شـائعًا بين الطلاب الـذين مـالوا لليسـار خلال الأربعينات. وانخرطت الطالبات مثل انجي أفلاطون ولطيفة الزيـات في الحيـاة السياسـية والاجتماعية للبلاد، ومثلن تيارًا جديدًا في الحركة النسـائية سـعى إلى ربـط مطـالب تحـرر المرأة بتحرر المجتمع من كافة أشكال الاستغلال والاستعمار وتحقيـق الاشـتراكية. وكـانت انجي أفلاطون مندوبـة رابطـة فتيـات الجامعـة والمعاهـد المصـرية (وهي منظمـة للنسـاء الشيوعيات) في المؤتمر العالمي للمرأة بباريس في ١٩٤٥. ([49]) كما أشارت في مذكراتها إلى مشاركة رابطة فتيات الجامعـة بـاثنتي عشـر فتـاة في اللجنـة التنفيذيـة العليـا للجنـة الوطنية للعمال والطلبة عن طريق الانتخاب، فتقول "وتحقق لأول مرة في تاريخ الجامعـة المصرية وصول المرأة إلى مركز قيادي عن طريق الانتخاب وبعدد ليس بالقليـل. فـاز من فتيات الرابطة لطيفة الزيات ونجيبة عبد الحميد وعنايات المنيري وآسـيا النمـر وأخريـات([٥٠]). وتركزت مطالب الحركة في الجلاء ورفض الأحلاف العسكرية ورفض معاهـدة الـدفاع المشترك([51])، مما يعكس إخضاع قضـيتهن للقضـية الأكـبر المتعلقـة بتحريـر الأمـة. إلا أن النساء أصـبحن أعلى صـوتًا خلال الأربعينـات كمـا أصـدرن كتابـات عـدة عن وضـع المـرأة المصرية المتدني في المجتمع([٥٢]). وتتذكر لطيفـة الزيـات المضـايقات الـتي تعرضـت لهـا على يد الجماعات الإسلامية في الجامعة "حاولوا تشويه سـمعتي- وصـفوني بـأنني داعـرة وأشياء من هذا القبيل"([٥٣]). علي أن هذا لم يمنع هـؤلاء النسـاء من الانخـراط في الحركـة الثوريـة بـالمجتمع وأن يصـبحن عنصـرًا فعـالاً في تنظيمهـا وقـد شـاركن في المظـاهرات الملتهبة التي أعقبت تشكيل اللجنـة الوطنيـة العليـا والـتي انتهت بمجـزرة كـوبري عبـاس

وسقوط حكومة النقراشي ومجيء حكومة إسماعيل صدقي عام 1946 الذي اصطدم بالتحركات الشعبية وتنظيماتها وسعي إلى تكبيلها. ووفقًا لانجي أفلاطون لم تنقطع المظاهرات بقيادة اللجنة بل شملت كل أنحاء مصر حتى ألغيت معاهدة 1936 من قبل حكومة الوفد التي جاءت عام 1950 وقد تلا ذلك بدء الكفاح المسلح.

المنظمات النسائية: قضية المرأة والقضية الوطنية

في تلك الحقبة التي اتسمت بزخم النضال الوطني الذي تمحور حول الجلاء والذي احتشدت حوله كافة الفصائل، دخلت العناصر الشابة بالرابطة إلى الاتحاد النسائي - كانت ترأسه آنذاك سيزا نبراوي - وشكلن لجنة الشابات بالاتحاد النسائي وقد سميت فيما بعد "بلجنة المقاومة" ([54]). وشهدت هذه الحقبة أوسع مشاركة وأضخم تضحيات من النساء المصريات في سبيل الوطن وقضيته. فخرجت ألوف النساء في مظاهرة نسائية كبري في 14 نوفمبر عام 1951 في ذكري يوم الشهداء، تم وصفها في جريدة الأهرام "وكأن جندت مصر نسائها بل دفعتهن الوطنية فتقدمن الصفوف في أروع مظاهرة قومية شاهدتها البلاد" ([٥٥]). وفي نفس الوقت استمرت الفصائل النسائية المختلفة في المناداة بحقوق المرأة وبلغت هذه الجهود ذروتها في 19 فبراير 1951 عندما نظمت حوالي 1500 امرأة من مختلف المجموعات السياسية ومن أصحاب العقائد المختلفة، بقيادة درية شفيق، مسيرة نحو البرلمان مطالبات بحقوقهن. ([٥٦])

ومن الملفت للنظر أن المرة الأخيرة التي شهدت تعبئة النساء جماهيريًا كانت خلال ثورة 1919. وتتذكر جيرمان اركاش، إحدى النساء اللاتي شاركن في هذه اللحظة التاريخية: "ذهبنا أولاً إلى قاعة ايوارت التذكارية بالجامعة الأمريكية بالقاهرة حيث نظمت درية مؤتمرًا صحفيًا وألقت خطبة. ثم وقفنا جميعًا، حيث كان كل شيء منظمًا. ساعد لطفي الخولي كثيرًا. كان لدينا سيارات وعربات. انطلقت السيارات أولاً، وكانت سيزا نبراوي مع درية شفيق وعدد كبير من النساء المشهورات جدًا([٥٧]). ورغم من وعود الحكومة للنساء بأنها سوف تضع مطالبهن موضع تفكير جاد، إلا أنها ظلت صامتة ولم يتم تلبية هذا المطلب إلا بعد عدد من السنوات.

الدولة والمنظمات الأهلية: بداية الصدام

كانت العلاقة بين مختلف الحكومات والمبادرات المدنية المتواصلة غامضة، ففي بعض الحقب بدا أنهما يقفان على نفس الجانب؛ وفي حقب أخرى كان هناك صدام واضح وثارت الاضطرابات بين الطرفين.

في ١٩٣٩ شكلت حكومة أحمد ماهر وزارة الشئون الاجتماعية. وخططت الوزارة لخلق مراكز اجتماعية ريفية على امتداد أراضي مصر تقدم تسهيلات وخدمات صحية واجتماعية. كما قامت الحكومة في محاولة لإحكام السيطرة علي المبادرات المدنية بالاستيلاء على مطاعم الفقراء المدارة بواسطة المنظمات الاجتماعية الخاصة وإقامة مطاعم جديدة. وفي معرض تعليقه على هذه النوايا قال أحمد زاهر زغلول من المعهد العالي للصحة العامة في 1963، "لم ينفذ سوى القليل من البرامج وتعرقل تطورها لأسباب سياسية ومالية".([٥٨])

وهناك ما يشير إلى أن كثيرًا من النساء اللاتي عملن بالمجال الخدمي الاجتماعي – بحكم خلفيتهن الطبقية وصلاتهن بالقصر- كن منخرطات بكثافة في السياسة والصراعات مع الحكومة الجالسة على سدة الحكم.[59]

تراوحت الحقبات المختلفة للحكومات المصرية قبل ثورة ١٩٥٢ بين التوتر ومحاولة إحكام السيطرة، واستيعاب المبادرات المدنية التي علي أساسها تأسست كافة المؤسسات المصرية الحديثة (تعليمية وصحية وثقافية)، علي أن أكثر الفترات التي احتدم فيها الصدام بين الحكومة والمؤسسات المدنية وفرضت فيها قيود شديدة علي الحركة النسائية كانت أثناء حكومة صدقي 1946 حين حلت كل المنظمات اليسارية بما في ذلك مكاتبها النسائية.[60] عادت التنظيمات لنشاطها السابق بعد سقوط حكومة صدقي ومجيء آخر حكومة للوفد، إلا أنها واجهت أشد تحدياتها علي يد ثورة يوليو وحكومتها التي تأسست ١٩٥٢.

ثانيًا: ١٩٥٢ حتى نهاية السبعينات: السيطرة للدولة

موقف الدولة من المرأة والعمل الأهلي وتأثيره علي حركة المرأة ومنظماتها

تعتبر هذه الحقبة نقطة تحول أساسية في مسار الحركة النسائية ومطالبها، حيث أن الحركة النسائية وتنظيماتها - التي تأسست في الفترة السابقة ودافعت عن القضية الوطنية والقومية كما ناضلت من أجل حقوق المرأة - لم تعد مرغوبًا فيها من قبل الحكومة الجديدة. وبالتالي فان الوقت الذي تعرضت فيه كل التيارات الفكرية والسياسية - الليبرالية والإسلامية واليسارية- إلى الاعتقال والقمع قد شهد أيضًا توقفا في أصوات الحركة النسائية التي تعرضت تنظيماتها الأهلية إلى التجميد والحل ([61]).

إلا أن عام 1953 كانت نقطة تحول هامة حين أغلقت حكومة الضباط الأحرار مكاتب الاتحاد النسائي المصري واتحاد بنت النيل بدعوى أنهم أحزاب سياسية (المرجع السابق).

وبحلول عام 1954 اتخذت الحكومة الجديدة إجراءات حاسمة لصالح تمركز السلطة ومصادرة المبادرات الأهلية وتم علي أثره حل الاتحاد النسائي عام 1956 وحل محله التنظيم النسائي بالاتحاد القومي، ثم التنظيم النسائي بالاتحاد الاشتراكي وهي التنظيمات التي تشكلت بقرار من السلطة بديلاً لهيئة التحرير (١٩٥٧- ١٩٦١) ولم تكن ذات وجود مستقل متميز عن أجهزة الدولة([٦٢]). ومن ناحية أخري فقد تأثرت كافة الأنشطة الأهلية بهذا الوضع الجديد، ففي 1956 صدر قانون رقم ٣٨٤ الذي وضع كافة المؤسسات الخيرية والخاصة تحت الإشراف الحكومي المباشر، وبذلك تم تأميم مبرة محمد علي في أوائل الستينات"، وكانت هداية عفيفي بركات المتطوعة الوحيدة التي استمرت في العمل تحت إدارة الحكومة". ([63]) ووفقًا لنفس المصدر السابق، فقد تأثر مستوي الخدمات - خاصة الصحية - بهذه الإجراءات وحل الأسلوب الوظيفي الذي كرسته الحكومة علي هذه الأعمال محل روح التطوع والتفاني.

وعلي مستوي المؤسسات السياسية فسوف يكون - لوقت طويل منذ تلك الفترة وحتى أوائل السبعينات - الحزب الواحد ومكاتبه الشكل التنظيمي الوحيد المطروح للنساء المصريات([64]). واتسمت هذه الفترة، وفقًا للأستاذة عايدة الجندي، بالمكاسب الاجتماعية للمرأة بجانب اكتسابها حق التصويت عام 1956، علي أن التنظيمات أصبحت وثيقة الصلة بالحكومة وأخذ نشاطها الطابع الخيري والدعوة لخدمة البلد([65]).

ولقد كان لحل الأحزاب أثرًا سلبيًا علي الحركة النسائية المصرية ويرجع ذلك إلى أن نظام التعددية الحزبية كان يسمح باحتضان عددًا من المنظمات النسائية المستقلة تعبيرًا عن الفكر الليبرالي السائد. ورغم أن تلهامي تعتقد أن إغلاق الضباط الأحرار للاتحاد النسائي المصري كان ينبع من ارتباط الأخير بالطبقات التي قامت الثورة في مواجهتها([66])، إلا أن تعميم الإغلاق على سائر المنظمات والأحزاب الأخرى- بما فيها اليسارية منها - يشير إلى أن الأصل في القرار هو تحجيم الديمقراطية والعمل التنظيمي المستقل كسمة أساسية من سمات النظام الجديد.

لقد ارتبطت بداية النظام الجمهوري - الذي أطاح بالملكية - في مصر إذن بوضع قيود شديدة على حق التنظيم المستقل ومن ضمنها الحركة النسائية المصرية ومع ذلك فإن النظام لم يكن معاديًا لولوج النساء إلى المحيط العام أو إعطائهن حق المشاركة السياسية في الحدود التي سمح بها بوجه عام، علي أنه يمكن القول بأنه قام بترويض المشاركة النسائية بحيث تنسجم مع البرنامج السياسي والاجتماعي والاقتصادي الذي تبناه وتكوين قيادة نسائية جديدة أكثر قبولاً وتأقلما مع الرؤية الاجتماعية والاقتصادية للنظام الجديد([67]) وبالتالي أدمج النظام بعضا من الأجندة المطلبية لنساء الطبقة المتوسطة كمكون من برنامجه الاجتماعي التقدمي ونتج عن ذلك مجموعة من الإجراءات الاقتصادية والسياسية توصف في بعض الأحيان - وهذا ما لا نتفق معه - بالأجندة النسوية للدولة، خاصة وأن اثنين من هذه المطالب كانت مستجيبة تمامًا لاحتياجات الدولة من النساء ألا وهما حق العمل وحق المشاركة في الحياة البرلمانية.

ومن أجل تدعيم القوى الإنتاجية بالنساء سعي النظام إلى إجراءين: أولهما خلق قيادة نسائية جديدة، حيث تم استنهاض هذه القيادة الجديدة من بين الجامعيات اللآتي كن ينتمين إلى نفس الأصول الطبقية للضباط الأحرار. وفي عام ١٩٦٢ عينت الدكتورة حكمت أبو زيد أول امرأة تشغل منصب وزيرة للشئون الاجتماعية والذي أصبح منذ ذلك الحين مرتبطًا بالعديد من شئون النساء. وثانيهما تشريع يحمي حقوق النساء العاملات، ففي ١٩٦٣ نظمت حكمت أبو زيد مؤتمرًا نسائيًا واسعًا لبحث أوضاع العمل بالنسبة للمرأة العاملة. وإضافة إلى ذلك تم تجنيد كوادر نسائية في صفوف الاتحاد الاشتراكي العربي كما نجحت بعض من النساء في الوصول إلى مقاعد البرلمان. ومن هنا أصبحت علاقة النظام بالقطاع النسائي وثيقة الصلة بعلاقة النساء بالحزب الحاكم الواحد، مما جعل المبادرات النسائية كلها تصدر من هذا التكوين الحزبي دون أن تكون هناك مساحة تسمح بتشكيلات أخرى سياسية أو اجتماعية.

وحتى في الحالات التي تم فيها تحديد نسبة لتمثيل النساء في المستويات المختلفة من النظامين التشريعي أو الإداري في النظام الناصري فإن النساء كن يفتقدن التنظيمات المستقلة التي قد تتيح لهن الدفاع عن برنامج نسائي بعينه، وبالتالي كان طبيعيًا أن تقتصر كل مكاسب هذه الفترة على المكاسب الاقتصادية والاجتماعية في إطار الخطة الشاملة

دون إنجاز خاص بالنساء على المستوي التشريعي إلا فيما يتعلق بقوانين العمل والحق في التعليم والانتخاب ([68]).

لم يقترب النظام الناصري من قوانين الأحوال الشخصية التي تركتها الدولة في يد المؤسسة الدينية. وحين توجهت بعض الشخصيات النسائية إلى عبد الناصر 1967 تطالبه ببعض التعديلات في قوانين الأحوال الشخصية اقترح عليهن التوجه إلى المؤسسة الدينية باعتبار أن هي التي لها الكلمة الأخيرة في هذا المجال. وبهذا وضعت الدولة – وليس لآخر مرة - المؤسسات الدينية وسيط بين النساء وحقوقهن.

من ناحية أخري أسست الحكومة العديد من الجمعيات - تحت إدارتها هذه المرة - وعينت موظفين حكوميين للعمل بها. وكانت إحدى النتائج الأخرى لمنع حق التنظيم هو حرمان الفئات المهمشة من النساء والتي لم تجد تعبيرًا سياسيًا عنها رغم أن كثير من احتياجاتها لم تتضمن في البرنامج السياسي لثورة يوليو التي كانت تخاطب في الأساس الطبقة الوسطى المصرية.. فالإصلاح الزراعي على سبيل المثال لم يخاطب سوى الرجال واستثنيت النساء من الاستفادة منه إلا في حالات نادرة مثل حالات الأرامل اللاتي تعلن أبناء قصر. أما النساء المعيلات لأسر والمطلقات فلم يستفدن من إجراءات توزيع الأرض، بل أن وزارة الزراعة قد حددت في 17 نوفمبر ١٩٥٢ أن أجر الفلاح اليومي هو 18 قرشًا في حين حددت أجر المرأة بعشرة قروش.

إجمالاً يمكننا القول أنه في ذات الوقت الذي كان النظام الجديد يقوض فيه حق التنظيم المستقل، توالت منذ عام ١٩٥٤ التشريعات التي أعطت المرأة حقوقًا متساوية في مجال العمل – باستثناء القطاعات غير الرسمية والزراعية - وفي مجال التعليم، كما كفل لها دستور 1956 حق الترشيح والتصويت في الانتخابات. والملاحظ أنه رغم ما أعطي للنساء من حقوق في المجالات السابقة بقيت قوانين الأحوال الشخصية التي صيغت عام ١٩٢٩ - التي طالبت الحركة النسائية طوال تاريخها ببحثها وتعديلها – بقيت هذه القوانين بدون تعديل وكانت هذه هي الضريبة التي دفعتها النساء نتيجة فقدانهن لاستقلال حركتهن.

أفول الحركة النسائية المصرية وتنظيماتها

في عام 1954 أي بعد عامين من وصول الضباط الأحرار إلى السلطة، دعى الاتحاد النسائي المصري إلى اجتماع لكل المجموعات النسائية لكي يناقشن قضايا النساء واحتياجهن إلى قوانين تحمي مصالحهن في الأسرة والعمل، ونظمت درية شفيق في ذلك الحين اعتصامًا وإضرابًا عن الطعام هي و18 امرأة أخرى في الثاني عشر من مارس من ذلك العام معلنة نفاذ صبر الحركة النسائية من تأخر الاستجابة لمطالب استمرت المطالبة بها نحو ثلاثين عامًا. كما تم تنظيم اعتصام مشابه في الإسكندرية، وقد كان هذا العمل الاحتجاجي الجماعي بمثابة الفعل الجماعي الأخير للحركة النسائية المصرية لفترة طويلة قادمة بعد حل الاتحاد النسائي والمنظمات الأخرى والأحزاب عام 1956. نفس العام الذي منحت فيه النساء حق الاقتراع ([69])

وفي عام 1957 أضربت درية شفيق مرة أخرى عن الطعام معربة عن احتجاجها إزاء النظام الجديد الذي قام بتصفية التنظيمات الأهلية، كما طالبت في ذات الوقت بانسحاب

القوات الإسرائيلية من أراضي مصر. وقالت إنجي أفلاطون في هـذا الصـدد، "لقـد صـعقنا من هذا الموقف الخطير (إضراب درية شفيق) وخصوصًا لأنها كانت تتحـدث باسـم المـرأة المصرية دون أن يفوضها أحد بذلك، وفي الوقت الذي لا يزال العـدو يحتـل أرضـنا... وبعـد مشاورات سريعة تمت بيني وبين سيزا نبراوي وجاكلين خوري، بادرنا مشاركة بكتابة بيـان جعلنـا عنوانـه: نسـاء مصـر يسـتنكرن بيـان دريـة شـفيق" (٧٠) وحـتى 1959 ظلت بعض الفصائل النسائية تحاول أن تنشط الصعيد السياسـي والوطـني، ففي عـام 1958 حـاولت عدد من النساء النشيطات تسجيل جمعية تحت الشئون الاجتماعية ضـمت سـيزا نـبراوي، إنجي أفلاطون، عزيزة رضـوان، حكمت أبـو زيـد، نـيرة محمـود وأخريـات، ولكن تم حظـر نشاط الجمعية لأسباب متعلقة بأمن البلد". (٧١)

ونسـتطيع أن نقـول أنـه بينمـا شـهدت هـذه الفـترة مشـاركة من النسـاء المصـريات في المقاومة إزاء العدوان علي مصر - تم فيه تشكيل اللجنة النسائية العليا للمقاومة الشـعبية برئاسـة سـيزا نـبراوي- فقـد شـهدت أيضًـا ارتباكًـا واضـحًا في صـفوف الحركـة النسـائية المصرية نتيجة التناقض التي شعرن به بين القضية الوطنية وتبـني الحكومـة الجديـدة لهـا، وبين استقلال حركتهن ومطالبتهن بحقوقهن والعجز الذي واجههن في الجمـع بين الاثـنين. وهو تناقض (مصطنع في رأينا) ظل قائمًا وضاربًا في وسـط الحركـة النسـائية حـتى يومنـا هذا.

وارتدت حركة المرأة المستقلة في هذه الحقبة إلى مستوى الجمعيات الخيرية مرة أخـرى والتي ينظم عملها القانون رقم 49 لسنة 1945 والذي استبدل عام ١٩٦٤ بالقانون رقم 3 ٢ الساري المفعول حتى كتابة هذا البحث والذي يعطي لوزارة الشئون الاجتماعيـة حقوقًـا رقابية في التشكيل والإشراف المالي والتفتيش وإعطاء التراخيص وطلب حل الجمعيات.

ووفقًـا لعايـدة الجنـدي - إحـدى النسـاء اللآتي اشـتركن في الأربعينـات في مـبرة المـرأة الجديـدة ثم عملت في وزارة الشـئون الاجتماعيـة ثم مـع هيئـات الأمم المتحـدة لتصـبح مسؤولة هيئة اليونيسيف في المنطقة العربيـة ومستشـارة للعديـد من الهيئـات التنمويـة - ارتبطت المنظمات غير الحكومية بالدولة مع سيادة الخطـاب الوطـني بعـد ١٩٥٢، وكـانت الجمعيات التي نشأت في الفترة ما بين 1950 -1960 ذات طابع خيري في الأساس ولم تسعى للدعاية لنشاطها. كما تضيف أن الحكومة بعـد السـتينات قـامت بإنشـاء العديـد من الجمعيات وعينت موظفيهـا لإدارة هـذه الجمعيـات. و "شـهدت هـذه الفـترة اختفـاء القيم الأخلاقية وظهور المصالح المادية والفساد واحتكار الدولة (٧٢).

أما بالنسبة للجمعيات النسائية فبلغت نسبة هذه الجمعيات سنة 1978 4.1% من مجموع الجمعيات في القاهرة وبلغت نسبة الأعضاء الذكور في هذه الجمعيات النسـائية 91% من مجموع الأعضاء. (٧٣) وقد تشكل من هذه الجمعيـات اتحـاد الهيئـات النسـوية سـنة 1957 والذي عنى بمشـاكل الأسـرة كمـا تشـكلت لجنـة المـرأة في الاتحـاد الإقليمي للجمعيـات بالقاهرة سنة ١٩٧٠ والتي قامت بدور خدمي أثناء حرب أكتوبر 1973. (74)

في الفترة مـا بين ١٩٦٢ و١٩٧٢ اهتمت الدولـة بـالأجهزة الشـعبية - الحكوميـة الـتي تبنت بعض الجهـود الاجتماعيـة لمقابلـة احتياجـات النسـاء في المـدن المصـرية وكـذلك الريـف والمناطق الصحراوية وذلك من خلال النظم المختلفة. وتصف سـامية فهمي هـذه الجهـود باعتبارها جهودا أهلية وحكومية مشتركة، حيث يلاحظ أن الحكومة لجأت في تلك السنوات

إلى منهج جديد فأسندت بعض مشروعاتها إلى جمعيات أهلية بما تضمنه ذلك من حضانات وضمان اجتماعي وتأمينات إضافة إلى الأنشطة الأخرى الأسر المنتجة، ومشروع الرائدات الريفيات، إلخ. التي وإن ارتدت ثوب الجمعيات الأهلية إلا أنها في الأصل مشاريع قامت بمبادرة من الدولة. أما القطاع الرئيسي من هذه المؤسسات الأهلية / الحكومية فيتكون من الجمعيات التي انتشرت في محافظات مصر وقراها باسم جمعيات تنمية المجتمع. ([75])

الحركات الاجتماعية وموقفها من قضايا النساء

شكلت هزيمة 1967 نقطة تحول ليس علي مستوى الوضع العسكري والسياسي للنظام فحسب، وإنما كانت أيضًا نقطة انطلاق لجملة من التغيرات السياسية والاجتماعية على المستوى الشعبي، فقد بدأت إرهاصات الحركات الطلابية - كرد فعل لهزيمة النظام واحتلال الأراضي- فقامت بالمطالبة أولاً بمحاكمة المسئولين عن هزيمة 1967، وثانيًا بمشاركة المجتمع في القرار السياسي، وفي موقفها هذا سحب ضمني للثقة من النظام السياسي الذي أمم نضالها الديمقراطي لفترة طويلة، ورفض لتغييب صوتها. ومن ناحية أخرى فان الهزيمة قد مهدت - بما ترتب عليها من إحباط - الأرض لبذرة صعود التيار الإسلامي والذي لعب نظام السادات في بدايته دورًا هامًا في دعمه لمواجهة الحركات الطلابية والشعبية على مستوى الوطن.

شهدت بداية السبعينات صعود الحركة الطلابية والتي كانت أقوي عناصرها من فئات اليسار المختلفة. ورغم أن عددًا من قوى هذه الحركة وقياداتها كان من النساء، ورغم وجود العديد من الطالبات في كافة المواقع التنظيمية، إلا أن المطالب النسائية لم تشكل ولو جزء ضئيل من برنامج العمل الطلابي ولم تدرج قضايا النساء في أي لحظة ضمن القضايا الديمقراطية أو الاجتماعية أو السياسية المعلنة في مطالب الحركة الطلابية في ذلك الوقت. وفي دراسة تاريخية تتناول الحركة الطلابية والسياسات الوطنية في مصر ([76])،بقلم أحد قيادات هذه الحركة في السبعينات لم يذكر، ولو على سبيل المثال، دور العنصر النسائي في هذه الحركات رغم أن الانخراط في الحركة الطلابية كان يستتبع في أغلب الأحيان كسرًا للصورة النمطية للمرأة حتى في الإطار الأكثر استنارة لفترة الستينات. ولم تتضمن الدراسة تحليلاً اجتماعيًا لمغزى أن تشارك النساء في المظاهرات والاعتصامات وأن يتعرضن للسجن والمحاكمات في إطار النضال الطلابي في سبيل المطالب الديمقراطية والوطنية للحركة آنذاك. والملفت للنظر أن هذه العناصر النسائية نفسها لم تطرح مطالب نوعية خاصة بالنساء في إطار حركتها، فجاءت وثائق الحركة الطلابية خالية من أي مطالب برنامجية تخص النساء. بل إن طرح القضايا النسائية ومناقشتها كان يعتبر تضييعا للجهود وتشتيتا لها في تفاصيل سوف تحل من تلقاء ذاتها في ظل تحقيق المجتمع الاشتراكي.

يجدر التنويه هنا إلى وجود أصوات منفردة شديدة الندرة في هذه الفترة طرحت بعض قضايا النساء من منظور نسائي / نسوي، فلا يمكن إنكار الدور الرائد الذي لعبته كتابات نوال السعداوي في تلك المرحلة والتي كانت تتمحور في الأساس حول خصوصية قضايا النساء واقتحام تلك المساحات من حياة النساء التي جرى العرف على توصيفها "بالمساحات الخاصة" لتطرح أن هذه المساحات هي أيضًا من الشأن العام وإنها تتأثر بالفكر السائد والسياسات السائدة.. كانت نوال السعداوي من رائدات الاشتباك مع الفكر

الذكوري الأبوي وكانت تتحدى هذا الفكر وتجلياته في الواقع وتطرحه للنقاش والجدل موضحة الأشكال التي يعبر بها عن نفسه على المستوى العام والخاص في حياة النساء.. ورغم أن كتاباتها قد شكلت وجدان الكثير من نساء الحركة الطلابية ولعبت دورًا في تبني البعض منهن قضايا المرأة في العقدين التاليين إلا أن هؤلاء النساء أنفسهن كن يقاومن فكرة النضال النسوي في نفس الوقت الذي كن فيه يتأثرن بكتابات نوال السعداوي حرصًا على البرنامج الاجتماعي العام وعلى الموقف السياسي "الصحيح" في ذلك الوقت. كذلك كانت هناك أصوات مثل أمينة السعيد تكتب في ذلك الوقت في جريدة حواء (١٨ نوفمبر ١٩٧٢) تهاجم ظاهرة الحجاب ومغزاه للمرأة. إلا أن قلة هذه الأصوات وغياب التنظيمات النسائية المستقلة والقوية التي كان يمكن أن تعبئ النساء من حولها قد جعل مهمتها تقتصر على التنوير المحدود لبعض عناصر المثقفين والأجيال الجديدة من الطلاب.

تؤرخ مرفت حاتم لبداية صعود التيار الإسلامي أو إرهاصات دوره السياسي بعد هزيمة 1967، إلا أن صعود التيار الإسلامي جاء مع أفول وهج الحركة الطلابية بعد حرب أكتوبر ١٩٧3 التي ارتبطت في الأساس بالقضية الوطنية والديمقراطية. وقد ارتبط نجاح الجماعة الإسلامية في تحويل نفسها من أسر جامعية صغيرة تتناول الدراسات الثقافية والدينية، بدعم نظام السادات لهم في محاولة لضرب التجمعات الطلابية الماركسية والناصرية. إلا أن قدرة الحركة الإسلامية - خاصة مع صعود الأزمة الاقتصادية - على تقديم خدمات لعضويتها وسائر الطلاب، خاصة الطالبات (الزي المدعوم، وسائل المواصلات الخاصة بالبنات) ساهم في إبراز الجماعة كقوة بارزة في الوسط الجامعي، وقد كان تركيز المنظمات الإسلامية متساو بين التركيز على مظهر الفتاة وعلى دورها في الحياة وعملها واشتراكها في الحياة العامة. وتفسر استجابة الحركة الإسلامية لعدد من المطالب الملحة لبنات الجامعة وطلابها بشكل عام الجاذبية الشديدة لهذه الجماعات، كذلك جاءت دعوة الإسلاميين لعودة المرأة إلى المنزل متواكبة مع بدايات الأزمة الاقتصادية وصعوبات ظروف العمل ومؤشرات انتشار لبطالة فكان خطابهم يتضمن تلاقيًا واضحًا بين الأجندة النسائية الإسلامية وبين الاستجابة للظروف الاقتصادية وتزاحم النساء والرجال في سوق العمل المحدود.

في نفس الفترة، ومع إرهاصات الردة عن المكاسب الاجتماعية والسياسية لثورة يوليو، وارتفاع أصوات الحركة الإسلامية تخاطب النساء بما يجوز ولا يجوز عمله، بدأت قيادات الأربعينات النسائية في التعبير عن قلقها من بوادر هذه الردة، فالثورة لم تخذلها فيما ناضلت من أجله من مكاسب وحقوق، ولم تؤمم حقها الديمقراطي في التنظيم فحسب، ولم تتسبب في هزيمة 67 فحسب، بل أن إحساسًا بدأ ينتاب مجموعات متناثرة من النساء بأنهن خرجن من رومانسية النضالات إلى وضع أكثر تجردًا من أي حقوق سواء كان ذلك على المستوى الخاص أو العام. فبالرغم من النصوص الرسمية وخاصة تلك المتعلقة بالدستور والتي تنص على المساواة بين كافة المواطنين، وبالرغم من أن المرأة قد شاركت في النضالات السياسية الخاصة بالدفاع عن استقلال الوطن وبنائه وتنحت لفترات طويلة عن حقوقها الخاصة بهدف إعلاء الشأن العام على الشأن الخاص إلا أن الممارسات العملية على المستويين العام والخاص ظلت دائمًا بعيدة عن المقولات النظرية.

ولا نكون مبالغين إذا قلنا أن بعضًا من مشكلات الحركة النسائية المعاصرة أنها جاءت كردة فعل للصعود الإسلامي وان كان رد فعل ناقص، فعلى حين كان الإسلاميون يطرحون مشروعًا قوميًا متكاملاً - حتى وإن لم تكن ملامحه واضحة التفاصيل- إلا أن التجمعات

النسائية قد بلورت مواقف من تلك القضايا التي رأت فيها مساس بما حصلت عليه من مكاسب.

صحيح أن الحركة الإسلامية لم تمتلك إلى هذا اليوم برنامجًا متماسكًا تفصيليًا لصورة المجتمع الذي يرمون إليه، فيما يتجاوز الشعار الفضفاض حول "الإسلام هو الحل" إلا أنهم نجحوا -حتى وإن بشكل متناثر- أن يكون لهم قول في كافة الموضوعات وأن يصوغوا خطابًا لكل الفئات فلم يتجاهلوا طرفًا اجتماعيًا تحت دعوى أن دوره لاحق وإن كان ذلك في إطار تقنين الفوارق والأدوار الطبقية والجنسية والدينية المختلفة.

وفي هذا الشأن تقول تلهامي لقد انشغلت الحركة الإسلامية بمشاكل المجتمع ككل في حين ركزت الأصوات النسائية التي بدأت ترفع صوتها في بداية السبعينات تجاه القضايا النسائية فقط ولم تبد اهتمامًا كافيًا بالوضع الاقتصادي، في حين اعتبر الإسلاميون أن تردي الوضع الاقتصادي سوف يؤدي بالضرورة إلى تدهور أخلاقي. وفي حين كان موقف هذه الأصوات النسائية لا يتجاوز كونه نقدًا لمعدل إنجاز الحكومة في إصلاح تشريعي يؤثر إيجابيًا على حياة النساء كان الإسلاميون ينتقدون الحكومة برمتها بل وفي أحيان يطالبون بتغييرها. كذلك ففي حين كانت التيارات الإسلامية على درجة عالية من التنظيم سواء الجناح المتطرف أو المعتدل منها، كانت إرهاصات التجمعات النسائية غير منتظمة وتعتمد في خطابها الدفاعي على ما هو ممكن بدلاً مما يجب أن يكون. أما الإسلاميون فكانوا محترفين في التحريض وجر الخطوط الواضحة ما بينهم وما بين النظام السائد (٧٧).

وقد تزامنت هذه الفترة أيضًا مع ظهور عدد من التكوينات السياسية الشرعية عرفت بداية باسم المنابر وسرعان ما تحولت إلى أحزاب اليمين والوسط واليسار. ورغم وجود مكاتب نسائية في كل من هذه الأحزاب إلا أن العمل النسائي في هذه الأحزاب كان يقتصر على ترويج برامج المنبر أو الحزب بين أوساط النساء على أرضية من الخدمات التي تناولت الأمور الصحية ومحو الأمية ومرة أخرى دون التعرض إلى قضايا الفضاء الخاص. وكادت هذه الأحزاب تتفق على المضمون الخجول لبرامجها النسائية والتي لم تتجاوز مطالب الحياة العامة ولم تتجاوز خصوصيتها بعض المطالب المرتبطة بحقوق المرأة العاملة فيما يتعلق بوظيفتها الإنجابية. وظل هناك موقف رافض للتعامل مع قضايا النساء باعتبارها قضايا ذات خصوصية نوعية وظل هناك رفض لتخصيص قضايا نسائية لا يعاني منها الرجال. فكان إرضاء الرجال، - إما في المجتمع بشكل عام، أو في الشكل التنظيمي أو الجمهور المستهدف - مبررًا لتجاهل المطالب النوعية للنساء. وكان ذلك يتم إما بدون تنظير له (منابر الوسط واليمين) أو بتنظير له على أساس من أولويات وتراتبية المشكلات والقضايا (منبر اليسار).

الوضع الدولي وتأثيره على الحركة النسائية وخطاب الدولة

على المستوى الدولي تصاعدت الحركة النسوية حوالي منتصف السبعينات ووصل صوتها إلى دوائر أكثر اتساعًا وأصبح لها تأثيرها على الأجندة السياسية في بلادها ولا يقتصر ذلك على بلاد العالم الأول (أمريكا الشمالية وأوروبا) وإنما بدأت بوادره أيضًا في أمريكا اللاتينية وبلاد آسيا والعالم الثالث بوجه عام حيث تزامنت إلى حد كبير فترات الاستقلال مع فترة الإنجازات التي تلته ثم سقوط الأوهام عن إمكانية تحقيق المكاسب في غياب المؤسسات المدنية المستقلة. ومع تطور الوعي العام بأن المجتمعات لا يمكن أن تتقدم

بدون استثمار لكامل طاقاتها البشرية رجالاً ونساء، شهدت مرحلة السبعينات بدايـة طـرح لموضوع المرأة بطريقة أكثر إلحاحًا من أي وقت مضى كما كـثرت الأحـاديث حـول إدراج المرأة في برامج التنمية، ومن أجل ذلك كـان لابـد من الاهتمـام عن قـرب بالقضـايا الـتي تعرقـل انخـراط المـرأة في كافـة مجـالات الحيـاة ومشـاركتها بطريقـة فعالـة في صـنع المستقبل. صحيح أن بروز قضية المرأة على الأجنـدة الدوليـة والمحليـة جـاء مـرة أخـرى استجابة لاحتياجات تنموية ولكن عشرون سنة من محاولات التنمية كانت قد أبرزت بكثـير من الوضـوح أنـه لا يمكن تعبئـة الفئـات المختلفـة من المجتمـع في غيـاب مشـاركة هـذه الفئات في وضع برامجها واختيار أسلوب عملها ودفاعهـا عن حقوقهـا السياسـية والمدنيـة جنبًا إلى جنب مع حقوقها الاقتصادية والاجتماعية.

لقد تواكب هذا الوعي مع تشكيل دوائر وإدارات متخصصة لقضايا المرأة خاصة في هيئات الأمم المتحدة، التي أعلنت 1975 عامًا للمرأة، وعقـد المـؤتمر الـدولي الأول للمـرأة في المكسيك في نفس العام. (كانت هناك دولتان عربيتان همـا مصـر وتـونس من بين الـدول السبع الـتي تقـدمت إلى الأمم المتحـدة بمشـروع قـرار يـرمي إلى تخصـيص سـنة كاملـة تسلط فيهـا الأضـواء على القضـايا النسـائية)(٧٨). ومـا من شـك أن هـذا الاهتمـام الـدولي بقضايا المرأة قد أثر بدرجة كبيرة في بعض الدوائر النسائية في مصر. وهذا ما سوف نراه لاحقًا في هذا البحث.

وقد شـهدت فـترة السـبعينات عـددًا من المكاسـب الرسـمية، ففي سـبتمبر ١٩٧٠ أصـدر السادات قرارًا بتشكيل سكرتارية للمرأة داخل الاتحاد الاشتراكي العربي برئاسة سعاد أبو السـعود، كمـا تم تشـجيع النسـاء على الترشـيح للمجـالس المحليـة وتم انتخـاب جيهـان السادات رئيسـة المجلس المحلي في المنوفيـة في أكتـوبر 1975 إضـافة إلى 30 امـرأة أخري نجحن في تسع محافظات. كذلك تم تعيين عائشة راتب وزيرة للشـئون الاجتماعيـة، ونجحت في نفس العـام تسـع نسـاء من الحصـول على مقاعـد في البرلمـان. وقـد كـانت معركـة قـانون الأحـوال الشخصـية في عـام 1985 كـبرى معـالم السـبعينات فيمـا يتعلـق بالعمل النسائي، كما أنهـا كـانت انعكاسًـا لإشـكالياته في ذات الـوقت. فلم تسـتطع قـوى نسائية أو سياسية واحدة أن تتخذ موقفًا متكاملاً من مشـروع القـانون الـذي ارتبـط باسـم جيهـان السـادات وخـرج غـير دسـتوريًا في إجراءاتـه. وكـان الموقفـان المطروحـان على الساحة هما تأييد التغيير لما فيه مصالح النساء وتجاوز الجانب الإجرائي والذي اعتمـد على السلطات الاستثنائية لرئيس الدولـة (ص ٨٦) – حيث مـرر القـانون رقم 44 في ٢٠ يونيـو 1979 في غيبة البرلمان الذي كان في أجازته الصيفية- أو مهاجمة القانون جملة وتفصـيلاً سواء على أساس إسلامي أو على أساس رفض الصلاحيات الاستثنائية لرئيس الجمهوريـة (ص ١١٤، ٣٣)، وغـاب عن السـاحة الطـرح الـذي يجمـع بين رفض للسـلطات الاسـتثنائية لرئيس الدولة وبين المطالبة بالحقوق المنصـوص عليهـا في القـانون الجديـد. وقـد سـقط القانون حين رفض أحد القضاة الحكم به فرفع الأمر إلى المحكمة الدسـتورية العليـا الـتي حكمت في 4 مايو 1985 بعدم دستورية القانون لأنـه لم يمـر بـالإجراءات اللازمـة لإبـرام القوانين والـتي تنص عليهـا المـادة 147 من دسـتور 1971، وحيث إن القـانون لم يتنـاول أمرًا طارئًا فـان اسـتخدام رئيس الجمهوريـة لسـلطاته الاسـتثنائية لم يكن دسـتوريًا. وقـد أكدت المحكمة إلى أن اعتراضها لا يتناول مضمون القانون وإنما الأسلوب الذي أبرم به.

وقـد أبـدت مجموعـات من النسـاء المصـريات اعتراضـهن على رفض القـانون رقم ٤٤ وشكلن لجنة عرفت باسم لجنة الدفاع عن المـرأة والأسـرة (نلاحـظ إدراج "الأسـرة" في عنوان اللجنة تفاديًا للاحتجاج العام ضد المطالبة بحقوق المرأة وهو تحفـظ سـوف تحملـه

المنظمـات النسـائية لسـنوات طويلـة معهـا في خطابهـا وبرنامجهـا النسـائي). لم تكن المقاومة قوية ولم تتجاوز بعض الاحتجاجات التي خاطبت البرلمان ولم يكن هنـاك مجهـود واضح للمطالبة بقانون جديد.

صحيح أن عقد السبعينات قد انتهى بقـانون هزيـل للأحـوال الشخصـية لم يحمـل بصـمات التعبئة النسائية بقدر ما حمل ملامح التوازنات السياسية المفروضـة لشـراء رضـاء القـوى الإسـلامية، ولكن نهايـة العقـد وبدايـة العقـد الجديـد كـانت أيضًـا تحمـل بشـائر ولادة، وإن متعثرة, لوعي نسائي جديد اسـتند إلى فـرز لمـا هـو قـائم وقـراءة فيمـا سـبق وبحث عن أصحاب الهمـوم المشـتركة حـول قضـية المـرأة، وتمـيز هـذا البحث بخروجـه عن الـدوائر التقليدية التي خرجت منها المنظمـات النسـائية في العقـود السـابقة. أيضًـا، كـان السـعي الحكومي للارتبـاط بالسـاحة الدوليـة أثـرًا علي الوضـع الـداخلي ففتح المجـال علي كافـة المستويات لمزيد من التفاعل مع الحركة الحقوقية التي اتسمت بها السبعينات في العالم والتي تم تقنينها داخل هيئات الأمم المتحدة.

هكذا لم تشهد السبعينات إجمالاً تحركات نسائية تذكر ولا محاولات حقيقية لإعادة تشـكيل مجموعات تدافع عن حقوق المرأة أو تتوجه بخدماتها وأنشطتها نحو قطاع النساء اللهم إلا بعض الجمعيات التقليدية التي اتسمت عامة بطابع أقرب إلى العمل الخيري أو مجموعات تنتمي إلى الحـزب الرسـمي لدولـة أي الاتحـاد الاشـتراكي أو إلى أحـزاب سـرية أو شـبه سرية، تبنت في معظمها فكرة مفادها أن حصول المرأة على حقوقها سوف يتحقق حينمـا يتم حل مشاكل المجتمع، أو اعتـبرت أن نضـال المـرأة جـزء من نضـال مقـدس من أجـل مساندة الرجل في إعلاء كلمة الإسلام. وبصفة عامة لم تظهر حـتى تلـك اللحظـة الحاجـة الملحة إلى تشكيل منظمات تعني أساسًا بقضية المرأة من منظور سياسي بمعنى الـدفاع عن حقوقها أو البحث في أسباب معاناتها بشكل نوعي بل ظل الأمر في إطار اعتبار هـذه المسألة قضية هامشية تعنى بها إمـا أوسـاط مرفهـة تقضـي بعضًـا من وقتهـا في محاولـة لتبرير وجودهـا الاجتمـاعي من خلال أدائهـا لبعض الواجبـات الخيريـة، أو في دوائـر معنيـة بالنضال السياسي العام بما يتضمنه ذلك من إعطاء أولوية للمطـالب العامـة على حسـاب المطالب الخاصة بالمرأة ودون إدراك للبعد "السياسي" الذي تحمله هذه القضية أو غيرها من القضايا المرتبطة بتغيير أوضاع المجتمع.

الثمانينيات

لا يمكن تقسيم العقود التاريخية بطريقة فاصلة، كما أن كل عقد جديد هو امتداد لتراكمات وخبرات وإنجازات العقود السابقة. إلا أنه لدواعي المستجدات والتغييرات على المستويين المحلي والدولي، وكذلك لأسباب عملية رأينا فصل المرحلة المقبلـة إلى عقـد الثمانينيـات وعقد التسعينيات.

موقف الدولة من المرأة – ما بين المناخ الدولي والضغوط الداخلية

واصلت هيئات الأمم المتحدة في الثمانينـات طـرح موضـوع المـرأة باعتبـاره أولويـة على جدول أعمالها. ففي عـام 1980 عقـد بمدينـة كوبنهـاجن المنتـدى الـدولي الثـاني للمـرأة (منتصف عقد المرأة، إلا أن المؤتمر الدولي الثالث للمرأة / نيروبي/١٩٨٥ هو الـذي شـكل

دفعة هائلة في اتجاه تبني أكثر اتساعًا وفي نفس الوقت أكثر شمولاً وعمقًا لقضايا المرأة. كما أصدر هذا لمؤتمر تقريرًا خاصًا عن أوضاع المرأة في مختلف أنحاء العالم. والجدير بالذكر أن تقرير منطقة غرب آسيا الذي أصدرته منظمة الإسكوا - بناءًا على ما جاء بالتقارير الوطنية الصادرة عن ١٣ حكومة عربية، منها مصر - [تمثل الأقطار العربية الواقعة في هذه المنطقة تضم منطقة الإسكوا حاليًا ١٢ دولة عربية، إلا أنه في عام 1985 كان هناك اليمن الديمقراطية وجمهورية اليمن الشعبية اللتان اتحدتا فيما بعد] قد تميز عن التقارير الخاصة بباقي مناطق العالم بالتأكيد على أمرين:

أولاً: أهمية الارتكاز على تراث الحضارة العربية الإسلامية وعلى القيم الدينية والروحية للمنطقة.

ثانياً: تخصيص قسم كامل لبحث أمور الأسرة.

ويعكس هذا الموقف منظور الدولة الخاص من المرأة – الآخذ في التنامي خاصة في أواخر السبعينات - ألا وهو وضع المرأة وحقوقها رهينة المؤسسة الدينية والأسرة اللذين وضعوا كحد فاصل بين النساء والمؤسسات المدنية في المجتمع. ومن زاوية أخري كان هذا استمرار لتكريس الإطار التقليدي للأدوار الاجتماعية للمرأة.

وبهذا الصدد، عندما نعود إلى تصنيف أنشطة الجمعيات المسجلة في مصر حتى يومنا هذا تحت مظلة وزارة الشئون الاجتماعية - والتي تمثل حتى الآن الأغلبية العظمى من المنظمات غير الحكومية - نجد أنها لا تتضمن أنشطة مصنفة "نسائية". بل إن المجالات الثلاثة عشر التي تعترف بها الشئون الاجتماعية هي: رعاية أمومة وطفولة، رعاية أسرة، مساعدات اجتماعية، رعاية شيخوخة، رعاية فئات خاصة ومعوقين، خدمات ثقافية وعلمية ودينية، تنمية مجتمعات محلية، إدارة عامة وتنظيم، رعاية مسجونين، تنظيم أسرة، صداقة بين الشعوب، أصحاب المعاشات، نشاط أدبي. وهكذا يتضح أنه -على الأقل في الذهنية الرسمية - يجب أن يندرج نشاط المرأة في ارتباطه بالأدوار الاجتماعية التقليدية المنوطة بها. في نفس الوقت، لم تحظ المنظمات الأهلية في مصر في هذه المرحلة بالقدر الكافي من حرية الحركة مما يكفل لها إمكانية القيام بدور "الفاعل الاجتماعي" القادر على المشاركة والتأثير في عملية التغيير.

كذلك اتسمت المواقف الرسمية تجاه قضايا المرأة بالتذبذب الشديد في محاولة للتوفيق بين اتجاهين متناقضين، أي المد الإسلامي في الداخل والمناخ الدولي الذي أصبح يشجع بلورة وتطوير المطالب المتعلقة بالمرأة. ومن أمثلة ذلك التأرجح، التراجع عن التعديلات التي أدخلت على قانون الأحوال الشخصية في عام 1979، ثم صدور قانون جديد في نفس وقت انعقاد مؤتمر نيروبي فعلق الساخرون أن الحكومة المصرية لجأت عمدًا إلى اتخاذ هذه الخطوة لتبدو "عصرية" في نظر الغرب خلال المؤتمر.(٧٩)

حركة "المجتمع المدني" وقضية المرأة

الأحزاب السياسية والنقابات

استمرت الأحزاب الرسمية وشبه الرسمية - التي بدأت تبرز في السبعينيات - في اعتبار قضية المرأة مسألة هامشية لا تتطلب تدخلاً خاصًا رغم إنشائها لأمانات للمرأة تمشيًا مع التقاليد الحزبية في مصر. والملفت للنظر أن التشكيلات النسائية المرتبطة بأحزاب مثل حزب التجمع، والحزب العربي الناصري، وحزب العمل - على تباين اتجاهات تلك الأحزاب - قد وضعت على رأس قائمة أولوياتها إلغاء كافة القوانين المقيدة للحريات، كما ارتبطت أهدافها في الأساس بالحقوق السياسية للمرأة الحركة النسائية العربية. وقد مارست بعض الأحزاب السياسية أنشطة نسائية متفرقة ومشتتة من خلال مكاتبها النسائية، مثل تعليم التطريز والتفصيل وتنظيم المعارض، كما تشير المنظمات المذكورة أعلاه إلى قيامها بأنشطة الأمية التي توقفت في بعض الأحيان لعدم نجاحها. وهكذا ظلت أهدافها وأنشطتها - كما هو الحال بالنسبة للسبعينيات- مرتبطة بأهداف الأحزاب التي تنتمي إليها وبنظرة هذه الأحزاب إلى المسألة النسائية. ورغم أن بعض الأجنحة النسائية في الأحزاب - مثل اتحاد المرأة التقدمي بحزب التجمع- ذكرت حقوق المرأة في العمل والزواج، الخ.. إلا أن طرحها ظل يتناول الموضوع في إطار الأدوار التقليدية وفي إطار تحديد دور ومكانة المرأة في علاقتها بالأسرة.

هذا وينخفض عدد النساء المشاركات في الهيئات العليا للأحزاب السياسية بطريقة ملفتة للنظر وكذلك الحال بالنسبة للجان النقابية المختلفة([80]). أما فيما تعلق بتناول النقابات لقضية المرأة، فإنه لا يختلف كثيرًا عن تناول الأحزاب السياسية. ولكن ينبغي هنا الإشارة إلى تكوين لجنة المرأة في اتحاد المحاميين العرب التي لعبت دورًا نشيطاً أثناء معركة قانون الأحوال الشخصية في منتصف الثمانيات وهي المعركة التي سنتعرض لبعض تفاصيلها فيما بعد. كذلك فإن نقابة الصحفيين قد أولت اهتمامًا واحترامًا خاصًا لإحدى عضواتها البارزات، وهي الصحفية أمينة شفيق، إلا أن المسألة ظلت مقتصرة على أدوار فردية محدودة الفاعلية فيما يتعلق بقضية المرأة.

المرأة في الخطاب الديني

وعلى صعيد آخر، تناول الدعاة والمفكرون "الإسلاميون في السبعينيات وبداية الثمانينات مسألة المرأة من منظور تعظيم أدوارها الأسرية والمنزلية ودفعها للعودة إلى المنزل وترك مجال العمل. وقد بررت بعض الأصوات مطالبها هذه بأن المرأة قد خلقت لرعاية الرجال المنهكين من العمل وتوفير الراحة والمحبة والدعم لهم.([81]) وهي مهمة تستوجب تفرغًا كاملاً. كما يدعو هذا الخطاب النساء إلى الاحتشام من خلال ارتداء الحجاب، وقد أدت هذه الدعوة إلى تحجب أعداد متنامية من النساء المصريات خاصة من الطبقة الوسطى بل إلى احتجابهن عن المجالات العامة.

وقد ساهم في تعميق وتوطيد هذا الاتجاه بعض الوجوه النسائية من أمثال زينب الغزالي وصافيناز كاظم وفي مرحلة لاحقة هبة رؤوف. إلا أنه ينبغي الإشارة إلى أن الخطاب الذي تنتجه هؤلاء النساء يختلف إلى حد ما عن الخطاب "الإسلامي للرجال حيث يتضمن إعلاء لشأن عمل المرأة ولأدوارها الاجتماعية الأخرى([٨٢]). فلا ترى كاتبة مثل صافيناز كاظم تناقضًا بين حياة المرأة العامة والخاصة، كما أن زينب الغزالي قد مارست هذه الفكرة بانفصالها عن زوج حاول التدخل في نضالها السياسي([٨٣]). ورغم ذلك، لم تتخل هذه الأصوات في أي وقت من الأوقات عن التأكيد على أدوار المرأة التقليدية.

كما بدأت تتشكل في الثمانينات مجموعات نسائية تلتقي في بعض المساجد (مثل جامع مصطفى محمود)، أو في البيوت بهدف تعليم القادمات الجدد طريقة ارتداء الزي الإسلامي، وكذلك تعريفهن بالسلوكيات السليمة للمرأة المسلمة([84]) وقد لعبت بعض الفنانات المشهورات دورًا نشيطًا بهذا الصدد بعد الإعلان الرسمي عن "التوبة" والتخلي عن التبرج، فقمن بعقد حلقات في بعض البيوت للترويج لهذه الأفكار مما كان له أثرًا واسعًا وسط جمهور النساء خاصة من الطبقة الوسطى.

الحركة النسائية ومنظماتها – بوادر جديدة

في بداية الثمانينات، نشهد نوعاً من عودة بعض النساء المصريات إلى الاهتمام بقضايا المرأة، باعتبارها قضايا قائمة بحد ذاتها. ورغم أن الوقت قد طال بين نضالات الاتحاد النسائي ومطالبه الموجهة بطريقة مباشرة إلى التعامل مع قضايا النساء باعتبارها ذات خصوصية وتتطلب تدخلاً من نوع خاص([٨٥])، وبين تنحي النساء المصريات لعدة عقود عن طرح همومهن؛ فإن إخفاق المشروع القومي والوطني عن الوفاء بمتطلبات النساء المصريات قد أدى بلا شك إلى محاولتهن إعادة البحث عن التاريخ المفقود، وتطوير الوعي بأن هناك قضية (أو قضايا) يمكن أن تندرج تحت مسمى خاص قائم بحد ذاته ويحتاج إلى إيجاد الحلول الملائمة في إطار مجتمع ينحو أكثر فأكثر منحى إنكار وجود المرأة كعضو كامل الأهلية قادر على المشاركة في بناء المجتمع على قدم وساق مع غيره من البشر.

وشهدت هذه المرحلة بداية تشكيل بعض المجموعات التي تنظر من منظور خاص إلى المسألة النسائية، ونذكر منها على سبيل التخصيص منظمة تضامن المرأة العربية التي تأسست عام ١٩٨٢ عقب مؤتمر كوبنهاجن، والتي قادتها نوال السعداوي واستطاعت أن تستقطب حولها مجموعة من النساء المؤمنات بالطرح النسوي لمسألة المرأة. كذلك تشكلت في نفس الفترة مجموعات أخرى لم تكن قد اتخذت بعد الشكل القانوني الرسمي، ومنها مجموعة المرأة الجديدة[تبنت المجموعة هذا الاسم محاولة منها إلي إبراز الاستمرارية والتواصل – بعد انقطاع طويل- مع الحركة النسائية القديمة] ومجموعة بنت الأرض. وتصنف بعض الكتابات ([86]) هذه التشكيلات على أنها تنتمي إلى الشرائح العليا من الطبقة المتوسطة. وقد يكون ذلك صحيحًا إلى حد ما من حيث التوصيف الشكلي للأصل الطبقي، إلا أن النساء اللاتي اندرجن في هذه المجموعات قد انطلقن من مواقع فكرية واجتماعية مختلفة عن تلك التي حركت التجمعات النسائية في مراحل سابقة. فقد انطلقت مؤسسات تلك المجموعات من ارتباط مسبق بحركات ديمقراطية عامة تشكلت من عناصر ذات أصول اجتماعية مختلفة. وكان هناك منذ بداية نشاطها طرحًا يبتعد عن مفهوم العمل الخيري، بل من رفض هذا النمط من العمل. كما طرحت القضية من منظور "نسوي" له بعد اجتماعي يتميز بالوعي بأهمية التعرف والتصدي لمشاكل النساء بصفة عامة والفقيرات والمهمشات بصفة خاصة. فنقرأ على سبيل المثال في أحد إصدارات منظمة تضامن المرأة العربية([87])، "تتمثل تقدمية الدعوة لحركة نسائية عربية سياسية في أنها دعوة تفترضها الديمقراطية الحقيقية وتفترضها القومية العربية الحقيقية وتفترضها الاشتراكية الحقيقية لأنها حركة تمثل نصف المجتمع، وتمثل أشد أنواع القهر الغامض والظاهر وهو قهر الإنسان للإنسان أو قهر الرجل للمرأة وهي تمثل أيضًا القهر الطبقي والفئوي والمهني بحكم أن الأغلبية الساحقة من النساء في بلادنا فلاحات أو عاملات كادحات فقيرات.. ".

إلا أن هذه المجموعات قد عملت في بداياتها بطريقة استطلاعية متسمة بعدم وضوح الرؤية سواء من حيث الأسلوب أو الهدف. فعملت منظمة تضامن المرأة العربية أساسًا في دوائر المثقفين المقتنعين بأحقية المرأة في خوض النضال من أجل حقوقها. وبالرغم من أن منظمة تضامن المرأة العربية تصدت إلى مجموعة من المسائل المتعلقة بالمرأة بشكل جريء سواء من خلال الندوات والمؤتمرات التي نظمتها أو من خلال مجلتها "نون"، إلا أنها عجزت عن لعب دور تجاه المنظمات الأخرى أو التأثير الأوسع في المجتمع نتيجة لأسلوبها "الأبوي"،مما أدى إلى نفور البعض أو التعامل مع طرح هذه المجموعة باعتباره شكلاً من أشكال الرفاهية الفكرية. إلا أنه ينبغي الاعتراف بأن نشاط تضامن المرأة العربية أثر داخلياً في طرح قضية تنظيم النساء علي الساحة بقوة مرة أخري كما أثر خارجيًا بطرح هذه القضية علي المستوي الدولي. وقد ووجهت الرابطة بهجوم واسع من تشكيلات نسائية أخرى بسبب تلقيها دعم مالي من إحدى المؤسسات الأجنبية لتمويل عقد مؤتمر في عام 1985 دون الإعلان عن ذلك مسبقًا. وتجدر أهمية الإشارة إلى هذا الحدث في أنه تزامن مع حدوث جدل واسع حول التمويل الأجنبي والغرض من ورائه وآثاره السلبية، الخ.. ومن جهة أخرى، انتهى الأمر بالنسبة لمنظمة تضامن المرأة العربية في عام 1991 بتوجيه اتهامات رسمية لها اتخذت شكل المسائلة في أمور مالية، وهو ما يخفي في طياته عدم القدرة على قبول مواجهة مباشرة لأمور ظلت طيلة سنوات من الموضوعات المسكوت عنها، خاصة في ظل تصاعد المد الأصولي ومحاولة التوافق الرسمي مع هذا الاتجاه الذي ينبئ بالخطر. هذا بالإضافة إلى تبني منظمة تضامن المرأة العربية في نفس هذه الفترة لمواقف مختلفة عن الموقف الرسمي فيما تعلق بموضوع حرب الخليج. وانتهى الأمر بصدور قرار من المحكمة بالإغلاق وتسليم المقر إلى منظمة إسلامية.

أما المجموعات النسائية غير الرسمية الأخرى، مثل مجموعة المرأة الجديدة وبنت الأرض والتي تنبع نشأتها من ارتباط عضواتها بالحركة الطلابية في فترة السبعينات، فقد ظلت تحاول بلورة رؤية لتحركها الهادف إلى التوجه القصدي نحو قضايا المرأة بصفة عامة والفئات المهمشة والفقيرة من النساء بصفة خاصة. وهكذا اندرجت بعض "عضوات" هذه المجموعات في أنشطة خدمية مثل فصول محو الأمية، ربما للالتحام بجمهور أوسع، ولكن ربما أيضًا للتعرف عن قرب على مشاكل الفئات المحرومة من النساء. إلا أن الأنشطة الأساسية التي تميزت بها بداية الثمانينات بالنسبة للمجموعات "النسوية" القليلة الموجودة على الساحة المصرية هي البحث في التاريخ الحركة النسائية، وتنظيم حلقات نقاش محدودة العدد حول بعض الكتابات النسائية، وإصدار مجلات تتناول موضوعات حول تاريخ الحركة النسائية في مصر, كما تتناول قضايا متعلقة بظروف حياة العاملات والفلاحات، هذا بالإضافة إلى الدفاع عن الحقوق المكتسبة والمطالبة بمزيد من الحقوق. وهكذا نقرأ في افتتاحية أحد أعداد نشرة المرأة الجديدة ([88]) "أن العمل باعتباره أحد الحقوق الإنسانية والاجتماعية التي يجب أن تتمتع بها المرأة كإنسان، هو أحد أشكال تحرر المرأة وتحقيق ذاتها، وهو ما يمثل الدافع الحقيقي لتكون عنصرًا منتجًا وفعالاً في المجتمع، وأي حديث عن تطور المجتمع وتقدمه الحقيقي لا يستطيع أن يغفل أهمية مشاركة المرأة في مجمل العملية الإنتاجية جنبًا إلى جنب مع الرجل وليس تقليص دورها وتهميشه لرعاية الأبناء والزوج". هذا وقد عرفت مجموعة "المرأة الجديدة" ومجموعة "بنت الأرض" باسم المجلات التي أصدرتها.

كما نشهد في نهاية الثمانينات تأسيس رابطة المرأة العربية وجمعية تنمية والنهوض بالمرأة. وقد وضعت رابطة المرأة العربية من ضمن أهدافها تقديم برامج تدريبية وتربوية للنساء تتوجه نحو تطوير أوضاعها الاقتصادية والاجتماعية ومساعدتهن في مجال العمل (

[89]). كما توجهت جمعية تنمية والنهوض بالمرأة في اتجاه تقديم القـروض للنسـاء المعيلات لأسر في إحدى المجتمعات العشوائية بمدينة القاهرة، مع توفير قدر من التوعية بـالحقوق المدنية لهؤلاء النساء.

وفي كل الأحوال السابقة، لا يمكن القول بأن المهتمات بقضايا المـرأة قـد نجحن فعلاً في الوصول إلى الجماهير العريضـة من النسـاء، سـواء من خلال الأفكـار، أو من خلال العمـل المباشر مع هؤلاء النساء. قد يكون أحد أسباب ذلك استمرار الانغلاق داخل دوائـر مقتنعـة أصلاً بأحقية قضية ما وربما عدم إيجاد اللغة التي تثار من خلالها هذه القضية. ولكن ما من شك في أن هناك أسباب أخرى وراء هذه العزلة، ومن أهمها عدم تشجيع الدوائر الرسمية لوجود خطاب نسوي قد يـؤدي إلى الاشـتباك مـع المـد الأصـولي المعـادي لتحـرر المـرأة. وبالتالي، وجدت الكثير من النساء المطالبات بالمسـاواة بين الجنسـين صـعوبة كبـيرة في إيجاد القنوات المناسبة للوصول إلى القاعـدة العريضـة من النسـاء المصـريات الفقـيرات وخاصة في الريف.

المرأة في المنظمات الأهلية "التقليدية"

تشير هذه التسـمية إلى الجمعيـات الـتي انـدرجت تحت الأنشـطة الـتي سـمحت الشـئون الاجتماعية بممارستها - بمبادرة منها في بعض الأحيان - مثل: رعاية أمومة وطفولة، رعاية أسرة، مساعدات اجتماعية، رعاية شيخوخة، رعاية فئات خاصة ومعوقين، تنمية مجتمعات محلية، تنظيم أسرة، الخ، بل والتي التزمت بشروط وأساليب العمـل الـتي تمنـع التواصـل بينها وبين المجتمع الواسع والتأثير فيه.

رغم بدايات إحياء حركة نسائية في فترة الثمانينات من خلال تجمعات صغيرة من النسـاء، إلا أن هــذه المجموعــات لم تســتطع التــأثير بطريقــة فعالــة في الأغلبيــة العظمى من الجمعيات "النسائية" التي ظلت منحصرة في إطار الأنشـطة التقليديـة الـتي رسـمتها لهـا وزارة الشئون الاجتماعية، مثل رعاية الطفولة والأمومة وإعانة الأسر، كما إنها لم تمـارس مفهومًا شاملاً للتنمية، ولم تعمل على تعزيز قدرات المرأة. اتسمت هـذه الجمعيـات بعـدد من الخصائص الهامة، فهي عنيت فقط بتقديم الخدمات للنساء – في إطار خـيري - وليس بتغيير أو بهدف تغيير أو تحسين أوضاعها علي المستوي القومي، بمـا في ذلـك البحث في أسباب تدهور حالات هذه الفئات سياسية كانت أم مجتمعية، أم قانونية. ومن ناحية أخـري فحصيلة سنوات الخلط بين المبادرات الأهلية والحكومية في مجال العمل الأهلي أدت إلى أن كثـير من الـذين عملـوا أو رأسـوا هـذه الجمعيـات اعتـبروا أنهم مؤسسـات تنتمي إلى الحكومة! ([90])

وتشير دراسة هامة حول الجمعيات الأهلية في مصـر([91]) إلى أن تقريـر الجهـاز المركـزي للتعبئة والإحصاء الصادر عـام 1993 – والـذي يتنـاول أوضـاع الجمعيـات الأهليـة عن عـام 1989 – يبين أن ما يمكن تصنيفه بجمعيات نسائية في فترة الثمانينات ينقسم إلى نـوعين يحملان السمات التالية:

- جمعيات ترتفع فيها نسبة النساء، وهي تلك التي تعمل أساسًا في مجالات إعانة الأسر وتنظيم الأسرة ورعاية الطفولة والأمومة. في هذه الجمعيات تتراوح العضوية النسائية ما بين ٣٠% و٤٤%، كما تمثل المرأة في مجالس إدارتها بنسبة 37.5% -٤٢%.

– جمعيات خيرية تقليدية وجمعيات المسنين والمسجونين حيث تصل فيها عضوية النساء إلى ٢٦,٥% وتمثيلهن في مجالس الإدارة بنسبة 13%، وكذلك الجمعيات الثقافية والعلمية والدينية التي لا تتجاوز فيها العضوية النسائية نسبة 14% ويصل تمثيلها في مجالس الإدارات إلى 8%.

وخلاصة لهذه الفترة، يمكن القول أن نهاية الثمانينات قد شهدت على المستوى الأهلي تحول مجموعات كثيرة من المنخرطين في العمل العام من المنحى السياسي إلى المنحي الاجتماعي/ التنموي، مما بدأ يضفي علي الأخير نظرة أكثر شمولية تجاه التنمية تحمل في داخلها هدف تغيير المجتمع وعلاقاته نحو الأفضل وتبعدها عن مجرد العمل الخدمي. إلا أنه من اللافت للنظر أن الخلافات الفكرية داخل الحركة السياسية المعًارضة بمختلف فصائلها المنظمة وغير المنظمة - والتي قد تفسر بفترات الإحباط والشك التي أصابتها إزاء الآخرين من وإزاء نفسها علي أثر التحولات الشديدة التي طرأت علي القضية الوطنية والقضايا الاجتماعية الأخرى- قد امتدت إلى داخل المنظمات النسائية ذات التوجه النسوي. ومن أهم القضايا التي اختلفت حولها المنظمات النسائية - ضمن منظمات أخرى ذات توجه اجتماعي - في هذه الفترة قضية التمويل الأجنبي الذي أثار – وما يزال- كثيرًا من الجدل حول مصداقية وشفافية العمل ومدى ارتباطه بالمصالح الحقيقية للناس أو خضوعه إلى أجندة أجنبية متآمرة على مصلحة الوطن، ناهيك عن الاتهامات بالفساد والاسترزاق والتخلي عن المثل العليا، الخ. فانقسمت الآراء إلى وجهتي نظر مفادها بإيجاز شديد ما يلي:

- إن الحصول على تمويل خارجي نوع من أنواع الخنوع والاستسلام لمصالح الغرب الذي يتناول قضايانا بطريقة فوقية ومن منظوره الخاص، بالإضافة إلى النوايا المستترة الخبيثة التي تريد تسطيح القضايا وإفقادنا الرؤية بل وتقليص أدوارنا وتحجيمنا وتجريدنا من مبادئ العدالة الاجتماعية والمطالبة بإلغاء الاستغلال حتى نتحول إلى مجرد أدوات لتنفيذ سياسات الغرب الشرير.

– أهمية التمويل - سواء كان أجنبيًا أم محليًا- لسد حاجات حقيقية لدى المنظمات المتطلعة إلى التغيير، مع الاعتراف بأنه يجب التمييز بين الأشكال المختلفة من التمويل الأجنبي أو المحلي ووضع أجندة خاصة للعمل الأهلي في مصر.

عمومًا، لم يفلح أحد في وضع المعايير التي تحدد الأجندة الخاصة الشاملة لمصر وبالأحرى الأجندة الخاصة للمنظمات المنادية بحقوق المرأة، وبقيت الأمور على ما هي عليه، أي التناحر حول تحديد من هو أكثر حرصًا على سلامة الوطن.

بداية التحركات الجماعية للنساء والإطار السياسي العام

بناءًا على حكم من المحكمة الدستورية العليا، تم في 4 مايو 1985 إلغاء قانون الأحوال الشخصية الذي سبق الإشارة إليه والصادر في عام 1979. وقد أثار ذلك الإجراء والتراجع ثائرة مجموعة من النساء المعنيات بقضايا المرأة. فتم عقد اجتماع يوم9/ 5/ 1985 ضم مجموعة من النساء ينتمين إلى أحزاب ومجموعات نسائية متباينة الهوية، منهن نساء من حزب الوفد، ومن حزب التجمع، ومن لجنة أوضاع المرأة في اتحاد المحاميين العرب، ومن منظمة تضامن المرأة العربية، ومن جمعية أسرة المستقبل بالقاهرة، ومن مجموعة المرأة الجديدة، وأخريات، لمناقشة كيفية التصدي لهذا الأمر ومحاولة الوصول إلى موقف مشترك. غير أن الاجتماع قد أسفر في بداية الأمر عن إظهار الخلافات الناتجة عن الانتماءات المختلفة، إلا أنه سرعان ما تمكنت بعض النساء من التغلب على هذه الانقسامات وإعادة طرح الموضوع بقوة. وبهذا الصدد، تقول الأستاذة عزيزة حسين، إحدى رائدات العمل الأهلي في مصر: "قبل تحركنا هذا كنتم تسمعون فقط رد الفعل المحافظ. عندها قلنا: على الشعب أن يستمع إلى المناقشات ويشارك فيها. فتجاوبت جميع وسائل الإعلام وعرضت أبحاثا مدهشة تأييدًا للقانون(٩٢)، كما تضيف الدكتورة ملك زعلوك "تعلمنا أن نعمل معًا. عملنا على مدار الساعة لتثقيف الناس. وخلال اجتماع واحد صغنا مسودة قانون وحرصنا على ألا نكون متطرفين جدًا. فقال بعض الرجال وبعض علماء الدين أننا كنا حريصين أكثر من اللزوم(٩٣).. وربما يستدعي التصريحان السابقان بعض التوقف. ففيما تعلق بتصريح أ. عزيزة حسين، فإنه إلى جانب وقوف بعض الأقلام الصحفية بطريقة قوية إلى جانب مطالب المرأة، ارتفعت أصوات كثيرة معارضة لهذا الاتجاه سواء بحجة أن الإسلام يعطي للمرأة المحتشمة، المطيعة لزوجها، المتفانية في خدمة أسرتها، كل الحقوق، أو بزعم أن النساء قد فقدن حقوقًا لم يقمن بالنضال من أجل اكتسابها، بل جاءت نتيجة لقرارات فوقية وتحركات فردية. أما بالنسبة لتصريح د. ملك زعلوك، فمن اللافت للانتباه ذلك الخوف من رفع المطالب القصوى، خلافًا للجرأة التي اتسمت بها الحركة النسائية المصرية في بداية هذا القرن.

التسعينات

الدولة وقضية المرأة: اهتمام أكبر نسبيًا يشوبه الحذر

شهدت مرحلة التسعينات على المستوى الدولي تفعيلاً هامًا لدور وقيمة المجتمع المدني. فقد ازدادت الأبحاث والمنظمات التي كشفت أهمية الدور الذي يلعبه وجود مجتمع مدني قوي في الحفاظ على الاستقرار الاجتماعي خاصة مع تراجع الدول في توفير الخدمات الأساسية للمواطنين. وهكذا أثر الجو العام على الأوضاع الداخلية في مصر، فحظيت بعض المنظمات حديثة الولادة بمساحة أكبر نسبيًا للتحرك، كما تعرضت في الوقت ذاته إلى حملات متكررة من قبل الدوائر الرسمية.

ويتميز هذا العقد بانعقاد سلسلة متتالية من مؤتمرات الأمم المتحدة التي أدرجت موضوع المرأة كأحد النقاط الفاصلة على جدول أعمالها. ففي عام 1993 عقد في فيينا المؤتمر الدولي لحقوق الإنسان الذي تبنى شعار حقوق المرأة حقوق إنسان.

وفي عام 1994 انعقد بالقاهرة المؤتمر الدولي للسكان والتنمية مما أسهم في دفع المنظمات الأهلية المصرية للمشاركة بطريقة نشطة في فعاليات ذلك المؤتمر، وفي دفع الحكومة المصرية على استثارة هذا الدور رغبة منها في الظهور بمظهر لائق وبوجه

ديمقراطي على المستوى الدولي. ويمكن أيضًا - خاصة بعد مؤتمر بكين- ملاحظة إتاحة مساحة أكبر في الصحافة الرسمية للموضوعات والأخبار المتعلقة بإدراج المرأة في عملية التنمية.

"المجتمع المدني وقضية المرأة"

التشكيلات الحزبية والنقابية

ظلت التشكيلات الحزبية والنقابية محتفظة بنظرتها الهامشية للمرأة. وقد تجلى ذلك بوضوح شديد أثناء انتخابات مجلس الشعب لعام 1995 حيث تخلت أحزاب كثيرة عن مساندة عضواتها اللاتي رشحن أنفسهن وذلك لصالح رجال من نفس الحزب. وفي بعض الأحوال، وأمام عدم رضوخ عدد من النساء لرغبة الحزب، اتخذت بعض هذه الأحزاب إجراءات عنيفة ضد هؤلاء المرشحات وصلت إلى حد الفصل([94]). كما تلاحظ د. نيفين مسعد تراجع قضايا المرأة في البرامج الانتخابية للأحزاب السياسية عام 1995، مشيرة إلى أنه "من جوانب الاتفاق بين الأحزاب السياسية حكومة ومعارضة حول المرأة ما يتصل منها بصحتها العامة والإنجابية، وتعليمها، وتثقيفها باعتبارها الأداة الرئيسية لتنشئة الأبناء"([95]).

المرأة في الخطاب الديني

يستمر الخطاب المعادي لحقوق المرأة في صورته العصرية، أي الذي يقدم المرأة كواحة من الراحة للرجل حيث تتمتع بقدرة عالية على القيام بهذا الدور، كما أنه يشير إلى وظيفة المرأة في تنشئة الصغار، ولا يدين عمل المرأة إذا كان مرجعه الحاجة، وهو بالتالي خطاب استند إلى كل الاستراتيجيات الممكنة من أجل تثبيط همة النساء من الخوض في المجالات العامة ([٩٦]). ويشكل هذا الخطاب - المستند على التفسير الذي يلائمه للشريعة الإسلامية- أحد المؤثرات الرئيسية في المواقف الرسمية التي تستمد منه الحجج لمواقفها المتأرجحة وللتحفظ على بعض بنود اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد النساء. ويمكن القول أن إتاحة الفرصة لداعية مثل المرحوم الشيخ محمد متولي الشعراوي لبث أفكاره عبر أجهزة الإعلام الرسمية قد ساهم كثيرًا في نشر هذا الخطاب ليس فقط في مصر بل على مستوى العالم العربي.

كما تتبلور من خلال هذا الخطاب أطروحات "نسوية" تدعي تحرير المرأة من منظور إسلامي. ومن أبرز المنظرات لهذه الفكرة الباحثة هبة رؤوف التي - رغم الإدعاء بالتطلع إلى تحرير المرأة - ترجع لب المسألة إلى أهمية فهم دور الحركات الاجتماعية في المجتمعات الإسلامية من خلال تحليل الأسرة الممتدة باعتبارها وحدة سياسية واقتصادية لا يمكن أن تسود داخلها علاقات أبوية شمولية.

صعود الحركات النسائية: بداية الاندماج

منظمات الدفاع الاجتماعي والمنظمات التقليدية

تشكلت في مصر - وربما بطريقة فوقية إلى حد ما- بمناسبة انعقاد مؤتمر السكان عدد من مجموعات العمل حول الموضوعات المختلفة المطروحة في المؤتمر. وبهذا الصدد ينبغي ذكر المجموعة المعنية بتعزيز قدرات المرأة Gender Task Force والتي كان لها مساهمات هامة على مستوى هذا المؤتمر، فتضمنت الوثيقة الصادرة عن المنظمات الأهلية المصرية ([97]) قدرًا لا بأس به من المعلومات والتوصيات حول أوضاع المرأة المصرية. ولكن الأهم هو عملية التحضير نفسها منذ عام 1993 على مستوى العمل الأهلي، والتي مكنت لأول مرة عددًا كبيرًا نسبيًا من الجمعيات الأهلية من الالتقاء معًا وتبادل الخبرات والبدء في التشبيك فيما بينها. ويجدر الإشارة هنا إلى أن الـ 450 جمعية التي شاركت في التحضير لهذا المؤتمر تمثل النسبة النشيطة من الجمعيات في مصر والتي يبلغ عددها اليوم حسب التقديرات الرسمية ما يقرب من 14,000 جمعية.

وقد تواكبت هذه الفترة مع ظهور عدد جديد من الجمعيات المعنية بأمور المرأة، إلا أن تفسير هذه الظاهرة ليس إيجابيًا بطريقة مطلقة. فعلى الرغم من أهمية تعدد الجمعيات التي تتبنى حقوق المرأة، أو التي تقدم خدمات للنساء وخاصة الفقيرات والمهمشات، فإنه ليس هناك ما يشير إلى ارتباط هذه الظاهرة بحاجة فعلية على مستوى المجتمع. بل إن أغلبية العمل الأهلي المصري الموجه نحو المرأة ما زال ينطلق من مفهوم أقرب إلى العمل الخيري. كما ما زالت مفاهيم مثل "التنمية الشاملة" و"تعزيز قدرات المرأة" غير واضحة مما أثر على نوعية المشروعات التي يتم تنفيذها. ومن جهة أخرى، فإن عدد لا بأس به من هذه المنظمات الجديدة قد تأسس استجابة للاتجاهات الدولية خلال مرحلة الثمانينات والتسعينيات. كما أن إمكانية الحصول على دعم أجنبي شكلت – بصفة عامة - حافزًا قويًا لتكوين هذه الجمعيات والتي تزايدت بطريقة ملفتة للنظر في مرحلة ما بين مؤتمر السكان والتنمية والمؤتمر الدولي الرابع للمرأة (بكين، ١٩٩٥). هذا وتشير نتائج دراسة ميدانية([98]) أجريت بعد انعقاد مؤتمر السكان والتنمية على عينة من ٢١٦ جمعية أهلية مصرية ذات أنشطة واتجاهات متنوعة إلى أن نسبة 81.5% من العينة المبحوثة ترى أن "المشكلة ذات الأولوية الأولى لتنفيذ مشروعاتها هي التمويل، بينما لا تزيد نسبة الجمعيات التي تعطي أولوية لتوافر الخبرات الفنية أكثر من 4,6%، وترى 3,2% فقط من الجمعيات أن هناك قصور في عمليات تحديث إدارة الجمعية، كما تقل هذه النسبة فيما تعلق بالتدخل الحكومي في أنشطة الجمعيات أو في المشاكل المرتبطة بالموروثات الثقافية. إن دلالة هذه النتائج تكمن في قصور الرؤية لدى الجمعيات وافتقادها للمفاهيم التي تضمن أسس الاستمرارية والمساهمة في التنمية الشاملة.

وكما حدث بالنسبة لمؤتمر السكان والتنمية، فقد عادت الجمعيات الأهلية المصرية إلي الالتقاء بمناسبة التحضير لمؤتمر المرأة. إلا أنها انقسمت هذه المرة ما بين مجموعة تعمل تحت مظلة اللجنة القومية للمنظمات غير الحكومية للسكان والتنمية وهي امتداد للجنة الفرعية للمرأة التي سبق تكوينها في التحضير لمؤتمر السكان، ومجموعة أخرى تعمل تحت مظلة رابطة المرأة العربية حيث كانت رئيستها هي المنسقة الإقليمية للمؤتمر المذكور. وكانت هناك بعض المنظمات التي عملت بالتوازي في المجموعتين مما أحدث نوع من التكرار في بعض الموضوعات التي تم تناولها خلال التحضير للمؤتمر. ويشير تقرير المجموعة التي عملت بالتعاون مع رابطة المرأة العربية([99]) إلى اندراج ما يقرب من 900 منظمة مصرية تحت هذه المظلة موزعة على ٢٥ محافظة. وتمثلت أنشطة هذه المجموعة في عقد دورات تدريبية لتنمية مهارات القيادة والتخطيط والتشاور لدى

عضوات الجمعيات الأهلية، كما قامت بالإعداد لأنشطة ثقافية للعرض في بكين. وأخيرًا، فقد تشكلت لجنة للدراسات والتقارير مع مجموعة من الجمعيات الأهلية من المحافظات المختلفة بالتعاون مع الجامعات المحلية. هذا وقد تناولت الدراسات المقدمة اثني عشر قضية على الوجه التالي: انتشار الفقر وزيادة أعبائه على النساء، تمكين الإناث من التعليم والتدريب ومشكلة أمية النساء، توفير رعاية صحية وخدمات مناسبة بتكاليف يمكن تحملها للمرأة خلال دورة حياتها، المشاركة في العمالة والتعرض للبطالة، الحقوق القانونية للمرأة في التشريع والممارسة ووعي المرأة بحقوقها، تحقيق أمان المرأة وحمايتها من العنف، الإعلام والمرأة في مصر، مشاركة المرأة في اتخاذ القرارات الأسرية والقرارات العامة، تأثر المرأة بالنسبة للبيئة ودورها في حمايتها في مصر، اتساع دائرة النشاط الأهلي وبروز دور المرأة، الحقوق الإنسانية للطفلة، الترتيبات المؤسسية: دور الصندوق الاجتماعي في تنمية المرأة. أما المجموعة التي عملت تحت مظلة اللجنة القومية، فقد ضمت ما يقرب من عشرين جمعية مركزة أساسًا في القاهرة. وقد عملت هذه المجموعة في مجال إعداد الدراسات وطرح الحلول والتوصيات، وقد نشرت هذه الدراسات في تقرير صدر عن اللجنة[100]، وتضمنت هذه الدراسات الموضوعات التالية: عرض تحليلي عن التطورات الحادثة فيما بين مؤتمر السكان ومؤتمر المرأة، متابعة تنفيذ برنامج العمل الصادر عن المؤتمر الدولي للسكان والتنمية، دور المرأة في صنع القرار التشريعي، نحو برنامج انتخابي للمرأة المصرية في انتخابات 1995، المرأة المصرية في الجمعيات الأهلية، صورة المرأة في الإعلام، العنف ضد النساء، حول مشروع تطوير عقد الزواج.

وقد تمكنت المجموعتان من عرض نتائج أبحاثهما على أعداد واسعة من المنظمات الأهلية المصرية من خلال ما اعترف على تسميته بـ "حلقات التشاور" التي عقدت في كل من الوجه القبلي والبحري وفي القاهرة. ورغم ما تشير إليه هذه التسمية من طابع ديمقراطي في تبني التوصيات، فإنه قد ظهر أن هناك اختلافًا بين طرح المنظمات المؤمنة بقضية المرأة وتلك التي جاءت إلى الساحة على أرضية التوائم مع الجو العام. ورغم ذلك تم اعتماد التوصيات المقترحة من قبل المنظمات التي قدمت البحوث.

كذلك قامت السفارتان الدانماركية والهولندية بالقاهرة بتأسيس "صندوق بكين" في أكتوبر 1994، وذلك بهدف توفير الدعم المالي للمنظمات غير الحكومية المصرية للمشاركة والإسهام في الأنشطة التحضيرية لمؤتمر بكين. ونظرًا لحدوث بعض التدخلات الحكومية لعرقلة عمل صندوق بكين، فقد استمر نشاط الصندوق بفضل التعاون مع اللجنة الفرعية للمرأة والعمل من داخلها.

وبالعودة إلى الأبحاث التحضيرية لمؤتمر بكين، فإن أحد الأبحاث المشتركة للمجموعتين آنفتي الذكر يتعلق بوضع المرأة في المنظمات الأهلية المصرية[101] ويشير هذا البحث إلى مجموعة من العوامل تعيق مشاركة المرأة في الجمعيات الأهلية وفي العمل العام، ومنها النظرة التقليدية إلى أدوار المرأة، وعدم الثقة في كفاءتها وقدرتها على أن تلعب أدوارًا عديدة متكاملة وناجحة في نفس الوقت، بالإضافة إلى الظروف الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المحيطة بتنشئة الإناث.

أما التقرير الرسمي للحكومة المصرية المقدم إلى مؤتمر بكين[١٠٢] فإنه رغم الميل الواضح إلى التخفيف من حدة الأوضاع التي تعيشها المرأة المصرية وإبراز بعض الجوانب الإيجابية, اضطر إلى الاعتراف ببعض الأمور الجوهرية ومنها على سبيل المثال لا الحصر:

أن النساء يعانين أكثر من الرجال من آثار الفقر، خاصة النساء المعيلات للأسر حيث يقل دخل هذه الأسر بنسبة ٣٧% عن متوسط دخل الأسر التي يعولها رجل، وأن هناك تفضيل لتشغيل الذكور عند أرباب العمل، وأن نسبة أمية المرأة الحضرية قد بلغت 45% في عام 1986 و76% بالنسبة للمرأة الريفية، وأن أعلى مجال لعمل المرأة المصرية هو الزراعة والصيد وتربية الماشية (36,4%) بينما تنخفض النسبة إلى 1,0% في مجالات الإدارة العليا. إن أهمية الأرقام السابقة تكمن في إلقائها الضوء على أهمية تدخل المنظمات الأهلية المصرية بصدد تطوير أوضاع المرأة، خاصة في هذه المرحلة التي تشهد تراجع معلن لدور الدولة في تقديم الخدمات للمواطنين. وهذا ما يترك آثارًا مضاعفة في حالة النساء نظرًا للعوامل الثقافية والتاريخية التي لا تعير أهمية متكافئة بالنسبة للجنسين.

وقد قام مركز البحوث الاجتماعية بالجامعة الأمريكية بالقاهرة بإجراء دراسة عام 1996 حول أهم التدخلات الهادفة إلى تطوير الوضع الاقتصادي والاجتماعي للمرأة المصرية[١٠٣]

وقد اعتمدت الدراسة الميدانية على بحث ٣٥٥ تدخل بحثي أو عملي في اتجاه تمكين المرأة المصرية، تضمنت منظمات أجنبية ومحلية وجهات تمويل وجامعات ومراكز بحث منتشرة في المناطق الحضرية (50%) والريفية (٤٩,٧٨%) والبدوية (0.22 %) من الوجه القبلي والوجه البحري. وتشير نتائج هذا البحث إلى أن الجهات المنفذة لتلك التدخلات تنقسم على الوجه التالي: منظمات أهلية مصرية (٢٦,٤٨%)، جامعات ومراكز بحث (23,38%) منظمات أمم متحدة (٢,٥٤%)، هيئات تمويل أجنبية (١٠%)، هيئات ومؤسسات تمويل عربية (0,28%) تعاونيات (0.86%). كما أن ٢١.١% من تلك التدخلات لها طبيعة بحثية و47,6% لها طبيعة عملية وتشترك نسبة 31.3% في الجمع بين الجانب البحثي والجانب العملي. أما عن مجالات الأنشطة التي تتناولها هذه التدخلات، فإن أعلى نسبة تتوجه إلى التعليم (17,57%)، يليها الصحة (16,78%) التي يمكن أن تحتل المرتبة الأولى إذا أضفنا إليها تنظيم الأسرة (٩,٢٨%). ومن ناحية أخرى، فإن الأنشطة المتعلقة برفع الوعي وتعزيز قدرات المرأة تحتل أصغر نسبة (1.78%).

وتتميز مرحلة التسعينيات بعدد من الظواهر فيما يخص موضوع المرأة تتمثل فيما يلي:

- تزايد عدد المنظمات "النسوية" التي تعمل بمنهجية طرح القضايا الساخنة والنضال من أجل اكتساب الحقوق والدفاع الاجتماعي advocacy. فبينما اقتصر العدد في الثمانينات على أقل من خمس مجموعات، برزت على الساحة في السنوات الأخيرة ما لا يقل عن عشر مجموعات إضافية تناضل من أجل الحصول على حقوق المرأة. من ضمن هذه المنظمات الجديدة هناك من يعملن في المجال الثقافي، ومن ينشطن من خلال تقديم الاستشارات القانونية، ومن يقدمن خدمات تدريبية، ومن يقومن بتنظيم الندوات وورش العمل. هذا في الوقت الذي استمرت فيه مجموعات الثمانينات في العمل، بل وامتد نطاق نشاطها بحكم المستجدات التي سمحت بالالتقاء بمجموعات أكبر من المنظمات الأهلية في مصر والتي أتاحت لها فرصة الخروج من القاهرة والتوجه نحو الأقاليم المختلفة. كما أن اهتمامات هذه المجموعات قد اتسعت لتشمل موضوعات متعلقة بصحة المرأة الإنجابية وبالعنف الواقع على المرأة وبأهمية بلورة خطاب نسوي مصري وموضوعات أخرى لم تكن واردة في الماضي على جدول أعمالها.

- كما يجب الإشارة إلى دور منظمات ليست "نسائية" ولكنها تبنت وأدرجت ضمن برامجها مكون رئيسي خاص بالمرأة. وهذه المنظمات موجودة أساسًا في الصعيد، وتلعب دورًا مهمًا في طرح القضايا التقليدية المرتبطة بتعزيز أدوار المرأة، ونذكر هنا على سبيل المثال الهيئة القبطية الإنجيلية للخدمات الاجتماعية وجمعية الصعيد للتربية والتنمية. وكلتا المنظمتان تلعبان أدوارًا مهمة في تطوير أوضاع ذلك الصعيد "المنسي" كما أنهما قادرتان على تجاوز محاولات التمييز على أساس الدين والتي وردت مؤخرًا على الساحة المصرية وبذلك تمكنتا من الارتباط بعدد مهم من المنظمات المسماة بالإسلامية والتي لا تختلف في الواقع عن أي منظمات أخرى تعمل في إطار المحاولات للتخفيف من الفقر والمعاناة لدى القواعد. وقد ساعدت المنظمتان المذكورتان أعلاه، عددًا من عضوات منظمات الدفاع الاجتماعي من أجل حقوق المرأة من الالتقاء بنساء على المستوى القاعدي والمناقشة معهن، بل والمساهمة في رفع الوعي لديهن حتى وإن كان ذلك بنسب محدودة.

- * إن الاتجاهات الدولية المنادية بالاهتمام بالمرأة وبضرورة حصولها على حقها في المساواة قد أثرت على المواقف المعلنة للحكومة المصرية التي أبدت اهتمامًا أكبر بالمسائل المتعلقة بالنساء المصريات، مما تجلى أساسًا في الخطاب الإعلامي الرسمي الذي خفف بطريقة نسبية من الهجوم على عمل المرأة وعلى حقوقها الأخرى بصفة عامة. كما تم ترجمة هذا "الاهتمام" الحكومي بقضية المرأة في ظهور بعض الإحصاءات الرسمية - ولو على نطاق محدود - المقسمة على أساس الجنس gender disaggregated data وتضمن المسح الصحي الديمغرافي الأخير نتائج متعلقة بموضوع العنف الموجه ضد المرأة. وقد مثل ذلك مؤشرًا لنجاح بعض المجموعات المعنية بالدفاع الاجتماعي عن حقوق المرأة في جذب الاهتمام العام إلى قضايا مثل المرأة والعنف رغم المعارضة الشديدة التي قوبل بها هذا الطرح في الأعمال التحضيرية لمؤتمر بكين بزعم أنه لا ينبغي طرح "غسيلنا القذر" على المجتمع الدولي. ويجب هنا التأكيد على أهمية تبني الدول لمثل هذه المسائل الحساسة المرتبطة بالموروثات الثقافية وبالنظرة الدونية إلى المرأة على امتداد العالم. فحينما تتبنى الدول قضايا كهذه، يصبح الطرح أكثر سهولة وقبولاً. ذلك أن الدول تمتلك إمكانيات ضخمة للوصول إلى عموم مواطنيها وهي الإمكانيات التي لا تمتلكها حتى اليوم المنظمات غير الحكومية في بلادنا، مهما كان حجم ونطاق تواجدها.

- إن تزايد دور المنظمات الأهلية في مرحلة التسعينيات - سواء كانت منظمات نسائية أو منظمات تعني بقضايا جديدة على جدول أعمال المجتمع المصري، مثل قضايا البيئة – يشارك في زيادة الوعي بقضايا نوعية تسترعي الاهتمام في حد ذاتها. وقد تكونت في الفترة الأخيرة مجموعة من المنظمات على المستوى المحلي - أي على مستوى المحافظات وما دون ذلك – تسمي نفسها بجمعيات الدفاع عن حقوق المرأة. وحتى لو لم تكن هذه الجمعيات واعية بطريقة واضحة بالدور الذي بمقدورها القيام به، أو كانت دوائر اتخاذ القرار في تلك الجمعيات ما زالت شبه مقتصرة على الذكور، إلا أن وجودها في حد ذاته مهم ومفيد. ذلك أنه لا يمكن التفكير في حركة نسائية وفي تغيير على أساس نظرة نسائية - نسوية للواقع بدون مشاركة الرجال وبدون المرور عبر سلسلة وعرة من النضالات الموجهة من وإلى المرأة.

- اتسم عقد التسعينات -على غرار عقود سابقة - بغياب وجود صحافة نسائية فاعلة ومتواجدة مثلما حدث في بدايات القرن. صحيح أنه قد تواجدت هنا وهناك محاولات مترددة للكتابة النسائية، إلا أنها ما زالت في طور المحاولة ولم تتمكن حتى الآن أي من المجموعات النسائية - النسوية من فرض خطاب يتوجه إلى جموع البشر في مصر. وبهذا الصدد يجب ألا نبالغ في تعظيم الدور المحدود الذي لعبته الصحافة النسائية في بداية القرن والتي توجهت أساسًا إلى النخبة القادرة على القراءة باللغة العربية أو بلغات أجنبية أخرى. وعلى العموم، فإن ما يمكن تسميته اليوم بصحافة نسائية ما زال يتسم بالمحدودية البالغة كما أنه ما زال يفتقر إلى وجود القنوات غير التقليدية للوصول إلى الجمهور الأوسع من النساء المصريات.

- كذلك فقد تأسست في بداية التسعينيات مجموعة من المنظمات رفضت الاندراج تحت مظلة الشئون الاجتماعية المقيدة لقدر لا بأس به من حرية التحرك، فأشهرت نفسها كشركات مدنية غير تجارية. وقد حظيت هذه المنظمات بقدر وفير من الاتهامات – منذ بداية التسعينيات وحتى اليوم – اندرجت تحت مسميات مختلفة منها الخيانة للوطن، والانتهازية المالية والفكرية، والاسترزاق، والعمل على تطبيق وفرض جدول أعمال الغرب، ومحاولة تمييع القضية الوطنية بل والاجتماعية.(104) وقد ساهم في هذه الحملة كتاب ممن يمكن تصنيفهم "باليسار" كذلك ساهم كتاب من اليمين والوسط وأقلام حكومية في اتهام تلك المنظمات بمحاولة تشويه صورة مصر. ولم تنجو من هذه الحملات – متعددة الجوانب والاتجاهات – المنظمات التي ادعت الدفاع عن حقوق المرأة. فرغم أن بعض هذه الاتهامات قد يكون له أحيانًا أساسًا من الصحة، إلا أنه لا يمكن فصلها بحال من الأحوال عن طبيعة العمل الأهلي في المرحلة الراهنة في مصر، والذي يتسم بصفة عامة بتراجع ملحوظ في القدرة على العطاء وعلى العمل التطوعي، وفي تأثير التمويل الأجنبي "السخي" الذي لا يؤدي عادة إلى تعزيز قدرات تلك المنظمات بسبب عدم قدرتها على استيعاب وتبني مفهوم شامل ومستقل للتنمية. وينطبق هذا القول على مجمل المجتمع المدني وبالأخص على المنظمات الأهلية في مصر، سواء تلك التي أشهرت نفسها تحت مظلة الشئون الاجتماعية، أو تلك التي اختارت شكلاً من أشكال الاستقلالية عن الهيمنة الحكومية فقررت أن تسجل نفسها كشركات مدنية لا تستهدف الربح. وعمومًا، فإن أي شكل من أشكال التسيب أو الانحلال لا يرتبط فقط بأحد أنماط المنظمات غير الحكومية في مصر دون الأخرى. فهي سمة ارتبطت في الأساس بالأداء الرسمي الذي يمثل واجهة لمجمل أداء المجتمع المصري في المرحلة الراهنة. ولا يعني ذلك الدفاع عن مشروعية أي أداء منحرف، بل مجرد محاولة للمساهمة في التحليل وفهم مواطن الضعف.

- ظهور بوادر للتشبيك والتعاون ما بين المنظمات الأهلية بصفة عامة ومنظمات المرأة بصفة خاصة. فهناك أكثر من مبادرة حدثت في السنوات القليلة الماضية:

- تشكلت "اللجنة الفرعية للمرأة" التي عملت كإحدى المجموعات التحضيرية لمؤتمر القاهرة للسكان والتنمية والتي سبق الإشارة إلى أنشطتها في موضع سابق من هذا البحث. وقد أعيد تشكيل اللجنة بمناسبة التحضير لمؤتمر بكين كما حدثت محاولة لإحيائها خلال ١٩٩٧ وبدايات ١٩٩٨ حول متابعة تنفيذ الحكومة المصرية لاتفاقية إلغاء كافة أشكال

التمييز ضد المرأة، إلا أنها لم تعد تجتمع بطريقة منتظمة. تتكون هذه اللجنة أساسًا من منظمات تتبنى ضمن أنشطتها الدفاع الاجتماعي.

- ومن أول الشبكات التي تم تكوينها "قوة العمل المناهضة لختان الإناث" والتي بدأ تشكليها قبل انعقاد مؤتمر السكان في عام 1994(١٠٥). وتتشكل هذه المجموعة من عدد من الأفراد والمنظمات الموجودة على مستوى المحافظات بالإضافة إلى المنظمات المعنية بالدفاع عن حقوق المرأة. وقد قامت قوة العمل منذ تأسيسها بمحاربة ختان الإناث سواء على المستوى الرسمي أو على مستوى التوعية القاعدية. وهي معنية بتنظيم الندوات وورش العمل كما أصدرت عددًا من المواد المكتوبة والأبحاث لمساعدة المنظمات الأهلية في عملها. واستطاعت هذه المجموعة من خلال نشاطها أن تؤثر على بعض السياسات الحكومية ومنها التراجع عن إباحة عمليات ختان الإناث في المستشفيات. ويجدر الإشارة هنا إلى الدور الرائد الذي تلعبه واحدة من قدامي النشيطات في مجال العمل الأهلي في مصر، وهي الأستاذة ماري أسعد، والتي استطاعت بحكم حماسها وتفانيها وإيمانها بضرورة القضاء على العادات الضارة بصحة المرأة، أن تحشد معها عدداً لا بأس به من النساء والرجال المتحمسين للقضاء على ظاهرة ختان الإناث.

- تشكلت أيضًا "سالمة" لمناهضة العنف الواقع على النساء. وهي شبكة تضم عددًا محدودًا من المنظمات بالإضافة إلى بعض الأفراد المعنيين بهذا الموضوع. وتقوم الشبكة بإصدار نشرة غير دورية تحمل نفس اسم الشبكة وتبث المعلومات والأرقام وبعض التحليلات. كما أنها تتابع الانتهاء من بحث حول إدراك المرأة للعنف الواقع عليها. وقد قامت مؤخرًا بعقد ورشة عمل حول الطلاق كأحد أشكال العنف الواقع على المرأة المصرية.

- هناك أيضًا "ملتقى الهيئات لتنمية المرأة" الذي تشكل من عدد أكبر من المنظمات النسائية والمنظمات التي لها برامج موجهة إلى النساء. ويقوم الملتقى بأنشطة تدريبية تخدم "أعضاء المنظمات الأهلية المشاركة وكذلك المنظمات العاملة في مجال تنمية المرأة في القاهرة والأقاليم" ([106]) كما ينظم الندوات حول أوضاع ومشكلات النساء، ويعمل على تأسيس مركز للتوثيق والمعلومات، ويصدر مجلة "أنهار" التي تتناول موضوعات مختلفة مرتبطة بهموم المرأة المصرية كما تقدم أخبار المجموعات المشاركة بالإضافة إلى خبرات دولية.

- بمبادرة من منظمة الأمم المتحدة للطفولة (اليونيسيف)، تم خلال ١٩٩٧ تشكيل تجمع للمنظمات غير الحكومية تعمل على ست محاور في إطار "مشروع الدعم المؤسسي والفني للمنظمات غير الحكومية لتنفيذ وثيقة بكين"، والمحاور الست هي: صحة المرأة، التمييز ضد الطفلة، المساواة أمام القانون، التعليم، العنف، رفع العبء عن النساء. يضم التحالف ما يقرب من 105 منظمة أهلية موزعة على محافظات مختلفة. كما يهدف المشروع إلى خلق 6 شبكات من المنظمات التي تعمل على المحاور المذكورة. هذا وتتميز هذه المجموعات بتنوع الخلفيات التي تشكلت على أساسها المنظمات وكذلك باختلاف الرؤى والاقترابات.

وتلـك هي أهم الشـبكات النسـائية الـتي تكـونت في فـترة التسـعينيات. وحيث أن تجربـة تشكيل الشبكات جديدة إلى حد ما في مصر، فإن كل هذه المجموعات ما زالت تتحسـس الخطى وتلك لإيجاد الأشكال المناسبة للتعاون والتنسيق والاستمرار والعمل معًا.

خاتمة

من خلال هـذا العـرض التـاريخي اسـتطعنا أن نلاحـظ عـددًا من السـمات المسـتمرة كمـا لاحظنا بعض مظاهر للتحول ولكليهما بصماته على حاضرنا الآن، كـان الهـدف من العـرض السابق هو وضع الحركة النسائية في إطار علاقتها التاريخية بالدولة وبالحركات الاجتماعية الأخرى والإشـارة إلى التـأثير المتبـادل فيمـا بين الأطـراف المختلفـة لهـذه العلاقـة. فمن السمات الرئيسية للحركة النسائية سعيها إلى وضع نفسها في إطار الحركـات الاجتماعيـة الأكثر شمولاً. ومنذ نهاية القرن الماضي تم طرح هذه القضـية كجـزء من حركـة التحـديث العامة التي ترى أن تطوير المجتمع لا يأتي إلا بتقدم كافة أطرافـه نسـاءًا ورجـالاً. على أن هذه العلاقة بين الحركـة النسـائية - الـتي نشـأت أول مـا نشـأت عن طريـق كسـر حـاجز الصمت والخروج من وراء الأسوار من خلال الكلمة المكتوبة الموجهة للمجتمع والحركـات الاجتماعية الأخـرى - ظلت تعـاني من التناقضـات الـتي عـادة مـا انتهت بالمسـاومة أمـام الأطـراف الرجعيـة في المجتمـع علي حسـاب مصـالح ونضـالات المـرأة. ولم تكن القـوي اليسارية والتقدمية في فترة الثلاثينات استثناءًا للحركة الليبرالية في مطلع القرن. ونعتقـد أن أهم الدروس التي استخلصتها ونقلتها لنا الحركة النسائية الأولى هـو الـدور الهـام الـتي لعبتـه تنظيماتهـا ومبادراتهـا المسـتقلة بكـل تنوعهـا واتجاهاتهـا، ليس علي صـعيد حقوقهـا فحسب بل علي صعيد المجتمع ككل. فقد مثلت فترة الخمسينات - الـتي شـهدت انكسـار هذه التجربة رغم كل مـا تضـمنته هـذه الفـترة من صـعود ومـد وطـني- إحباطًـا لإنجـازات الحركة النسائية علي الصـعيد الفكـري والتنظيمي، وتمهيـدًا لضـرب مكاسـبها في الواقـع. ويضع هذا التاريخ تحديًا واضح أمام نساء اليوم ليس فقط لإعـادة هـذه المسـيرة والخـبرة في سبيل الدفاع عما تبقي من مكاسب، بل إلى حل قضـايا إشـكالية ظلت معلقـة ومحـل إضـعاف للحركـة النسـائية المصـرية بـل ربمـا العربيـة، وتحديـد موقعهـا منهـا ومن حركـة المجتمع بأسره.

وفي معرض ذلك قمنا بالتنويه لتاريخنا المنسي في بعض الأحيان، وناقشنا بعض المفـاهيم والمعتقدات الثابتة عن هذه الحركة، إلا أنه يظل هناك احتيـاج إلى اسـتخلاص بعض النتـائج والـدروس التاريخيـة الـتي نسترشـد بهـا في مواجهـة الواقـع الحـالي، خاصـة ونحن علي مشارف قرن جديد.

أولاً: إن نضالات المرأة المصرية التي تعود إرهاصـاتها وبـداياتها إلى أواخـر القـرن التاسـع عشر، قد سبقت في الحقيقة وربما مهدت بدرجة ما لظهور المشاريع النهضوية والتحررية الليبرالية التي تلتها سواء جاءت عـبر نشـوء وتطـور الجمعيـات الأهليـة أو عـبر تنـامي دور الدولة الرسمي الذي تأخر كثيرًا عن المبادرات الأهلية، والذي وإن كـان قـد تبـني قليلاً من مطالبها ظل يحاول مصادرة وجودها المستقل، كما حذف لاعتبارات ومخاوف ومسـاومات مع قوي رجعية متعددة أغلب البنود المدرجـة على برامجهـا. ويؤكـد ذلـك علي أهميـة فض الاشتباك بين المبادرات الأهلية والحكوميـة بـل ودعم الحكومـة لهـذه المبـادرات من خلال الحفاظ علي استقلالها لصالح تنمية وتطوير المجتمع والنهوض به.

ثانيًا: شاركت المرأة في كافة الحركات السياسية فأثبتت بـذلك انتماءهـا للـوطن وقـدرتها على العطـاء. علي أن قضـيتها وجـودهـا وحـتى سـرعان مـا تم تناسـيهما وطمسـهما من الـذاكرة الجماعيـة ممـا سـهل علي المجتمـع في الفـترات الـتي تبعت الثـورات ومراحـل الإصلاح الاجتماعي الهجوم على، والتراجع عن المكاسب الـتي حققتهـا في فـترات أخـرى. ويؤكد ذلـك علي الأهميـة القصـوى لاسـتعادة هـذه الـذاكرة وبثهـا داخـل المجتمـع وداخـل مؤسساته لا لكي تصبح للجميع وجزءًا من تاريخ هذا الوطن فحسب، بل لتـدخل في نسـيج تشكيل الوعي المجتمعي وتمكنه من رؤية المرأة وتقدير كفاحها في الحاضر.

ثالثًا: مرت الحركة النسائية المصرية بفترات كثيرة من الضعف والتخبط بالمقارنة بمثيلاتها في بلدان أخري نتيجـة لمـا تعرضـت لـه من ابـتزاز وهجـوم من قبـل الخطـاب الوطـني / القومي تارة والـديني تـارة أخـرى طـوال العقـود المختلفـة ممـا شـكل شـبه حصـار علي فاعليتها ومبادراتها وجعلها في موضع الدفاع الدائم عن النفس، مرة لتأكيد الانتماء الوطني ومرة أخري لتأكيد الانتماء الديني. كما لم تحاول الأحزاب والقـوي التقدميـة فـك الالتبـاس والتشويش المتعمد الذي ربط بين الدعوة لتحرر المرأة وإشاعة النزوع للتغـريب والتهديـد المزعـوم بفقـد الهويـة. ويشـير هـذا إلى الاحتيـاج المـاس للاشـتباك مـع كلا الخطـابين المذكورين بهدف دفعهما إلى التصالح مع قضية المرأة وتبنيها كجزء من تقوية وتفعيل هذه الخطابات وليس تقويضها وحصارها ودفعها إلى التراجع والمساومة.

رابعًا: شهدت الثمانينات صحوة جديدة لتنشيط الحركة النسوية كـرد فعـل للمـد الـرجعي المتصاعد في السبعينات والذي ركز هجومه علي قضية المرأة، محاولاً إلغاء أي دور يخـرج بها عن نطاق الأسرة ويسعى لتجريدها من أي حقوق اجتماعية وسياسية. وترافق ذلك مـع اتخاذ قضايا المرأة بعدًا دوليًا، ضمن قضايا حقوق الإنسان، مما أتاح هـامش أوسـع للعمـل الأهلي المسموح به رسميًا وفتح آفاقًا نسبية لتطـويره وإخراجـه من السـبات الـذي لازمـه طـوال العقـود الـتي تلت مصـادرته وإلحاقـه بالعمـل الحكـومي. إلا أن هـذه المسـاحة المشتركة مع البعد الدولي تشـوبها كثـير من المحـاذير لمـا تطرحـه من خلـط في الأوراق والمصالح أحيانًا قد يؤدي إلى إضعاف الحركة النسائية علي المدى البعيـد إذا لم تنتبـه إلى ضرورة خلق مساحتها المستقلة المشتركة فيما بينها وتحديد برامج واضحة لها تشتبك فيها مع قضايا المجتمع بأسره.

هوامش

1 - Kumari Jayawardena, Feminism and Nationalism in the Third World, London. Zed Books, 1986. P. 43.

2 - Beth Baron, The Women's Awakening in Egypt: Culture, Society, and the Press Yale University Press, 1994. P. 168

3- Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, A Short History of Modern Egypt Cambridge University Press, 1985. P. 54

.Kumari Jayawardena, Feminism and Nationalism P. 8 - 4

Leila Ahmed, Women and Gender in Islam: The Roots of a - 5
.Historical Debate, Yale University Press, 1993. P. 135- 139

.Beth Baron, The Women's Awakening P. 171 -6

Les Grandes Figures Féminines D'Egypte: S.A. La Princesse Fatma - 7
Ismail." L' Egyp- tienne Mars.1925

Hala Shukrallah, "Organizational/ Religious Situation of Women in - 8
.Egypt." Back ground paper presented to Unicef. 1994. P. 3

.Beth Baron, The Women's Awakening in Egypt. P. 186 - 9

.Beth Baron, The Women's Awakening in Egypt P. 1 - 10

11 - هدى شعراوى، مذكرات رائدة المرأة العربية الحديثة - دار الهلال - القاهرة 1981

Nancy Gallagher, Egypt's Other Wars: Epidemics and the Politics - 12
.of Public Health, Cairo: AUC Press, 1993. P. 56-7

.Beth Baron, The Women's Awakening, p. 171 - 13

Nadje al-Ali, Standing on Shifting Ground: Women's Activism in - 14
Contemporary Egypt, SOAS: PhD Dissertation, 1998

.Beth Baron, The Women's Awakening in Egypt P. 171 - 15

.Beth Baron, The Women's Awakening in Egypt, P. 172 - 16

.Beth Baron, The Women's Awakening in Egypt, P. 178 - 17

.Nancy Gallagher, Egypt's Other Wars, P.10 - 18

Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, "The Revolutionary Gentlewoman in - 19 Egypt" in Women in the Muslim World Lois Beck and Nikki Keddie, .eds. Harvard University Press, 1978. P. 273

٢٠ - (الحركة النسائية العربية: أبحاث ومداخلات من أربع بلدان عربيـة، تحريـر ناديـة عبـد الوهاب وآمال عبد الهادي، القاهرة، مركز دراسات المرأة الجديدة، 1995.)

Margot Badran, Feminists, Islam, and the Nation: Gender and the - 21 .Making of Modern Egypt Cairo: AUC Press, 1994

٢٢ - قانون جمعية الاتحاد النسـائي المصـري، الطبعـة الثانيـة ١٩٤٧، مطبعـة بـول باربيـه، بمصر.

Bahiga Arafa, The Social Activities of the Egyptian Feminist - 23 ,.Union, Cairo: Elias Modern Press, 1973. P.4

Further information and theory on this issue is in Mervat Hatem, - 24 "Toward the De- velopment of Post- Islamist and Post-Nationalist Discoursesin the Middle East", in Ju -dith Tucker, ed. Arab .Women:Old Boundaries New Frontiers Bloomington, Indian 1993

٢٥ - لمزيد من المعلومات انظر إلى بهيجه عرفه، المصدر السابق.

Bahiga Arafa. TheSocial Activities of the Egyptian Feminist - 26 .Union, Cairo: Elias Modern Press, 1973. P.13

Deniz Kandiyoti, Gendering the Middle East Syracuse University - 27 .Press, 1996. P. 9

Bahiga Arafa, The Social Activities of the Egyptian Feminist - 28 .Union P. 25- 27

Bahiga Arafa, The Social Activities of the Egyptian Feminist - 29 .Union P. 35

.Leila Ahmed, Women and Gender in Islam, p. 195 - 30

٣١ - ابن الهاشمي، الداعية زينب الغزالي: مصـير الجهـاد وحـديث من الـذكريات من خلال كتابتها - دار الاعتصام- 1989

32 - Leila Ahmed, Women and Gender in Islam, p. 198.

33 - Valerie Hoffman, "Zeinab al-Ghazali,"in Women and the Family in the Middle East: New Voices of Change Ed. Elizabeth Fernea. Austin: University of Texas Press, 1985. P. 235

34 - ابن الهاشمي، ص 200 - 210.

35 - ابن الهاشمي، ص200- 210.

36 - Bahiga Arafa, The Social Activities of the Egyptian Feminist Union p. 27

37 - Akram Khater and Cynthia Nelson "Al-Harakah al-Nisa'iyya: The Women's Move ment and Political Participation in Modern Egypt" in Women's Studies International Forum Vol. 2. No. 5. 1988. P. 468.

38- أمل كامل بيومي السبكي، الحركة النسائية في مصر ما بين الثورتين ١٩١٩ و ١٩٥٢ – الهيئة المصرية العامة للكتاب 1986.

39 - Cynthia Nelson, Doria Shafik, Egyptian Feminist: A Woman Apart. Cairo: AUC Press, 1996. P. 163.

40 - المرجع السابق ص 163

41 - Quoted in Khater and Nelson. P. 469.

٤٢ - منـيرة ثـابت ثـورة في الـبرج العـاجي! مـذكراتي في عشـرين عامًـا، دار المعـارف للطباعة والنشر بمصر، ص ٨ و٩ (1945)

43 - Joel Benin and Zackary Lockman, Workers on the Nile. P. 50.

44 - المرجع السابق من ١٦٦.

45 - Badran, Feminists, Islam, and Nation P, 175.

46 - المرجع السابق من ١٨٣.

47 - Benin and Lockman. P. 341.

48 - Bahiga Arafa, The Social Activities of the Egyptian Feminist Union. P. 29- 31

49 - Leila Ahmed. p. 196.

50 - انجي أفلاطون مذكرات، دار سعاد الصباح، 1993، ص 68.

51 - نفس المصدر.

52 - انجي أفلاطون "نحن النساء المصريات"، مطبعة السعادة، (١٩٤٩).

53 - المرجع السابق

54 - المرجع السابق، ص ١٢٨

55 - مأخوذ عن جريدة الأهرام المرجع السابق.

56 - For a more detailed account refer to the chapter entitled "The Storming of Parliament" in Nelson, Doria Shafik, Egyptian Feminist.

57 - Nadia Wassef. "The Woman, the March, and the Silent History." Association for Middle Eastern Women's Studies Review 13 spring 1988, No. 1.

58 - Quoted from Nancy Gallagher, Egypt's Other Wars. P. 13.

59 - المرجع السابق من ٤١.

60 - Ghada Hashem Talhami, The Mobilization of Muslim Women in Egypt, University Press of Florida, 1996

61 - أماني قنديل العمـل الأهلي والتغيـير الاجتمـاعي. منظمـات المـرأة والـدفاع والـرأي والتنمية في مصر، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة، ١٩٩٨. ٦٢- الحركة النسائية العربية، مرجع سابق.

63 - Nancy Gallagher, Egypt's Other Wars, p.171.

64 - المرجع السابق.

65 - مقابلة شخصية مع عايدة الجندي - من قبل راجية عمران، أكتوبر ١٩٩٨.

66 - Yvonne Yazbeck Haddad, John L. Esposito, eds. Islam. Gender and Social Change Oxford University Press, 1998

67 - Ghada Hashem Talhami, The Mobilization of Muslim Women in Egypt, University Press of Florida, 1996, p. 25

68 - المرجع السابق.

69 - Khater and Nelson, p. 472.

٧٠ - انجي أفلاطون مذكرات، دار سعاد الصباح، ١٩٩ ٣، ص ١٧٢.)

71 - المرجع السابق، ص٢٠١.

٧٢ - مقابلة شخصية مع عايدة الجندي، من قبل راجية عمران، أكتوبر ١٩٩٨.

73 - الحركة النسائية العربية.

٧٤ - لقاء مع السيدة عزيزه حسين رئيسة لجنة تنظيم الأسرة - ديسمبر 1994

75 - سامية محمد فهمي، المرأة في التنمية - دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية 1996

76 - Ahmed Abdallah. The Student Movement and National Politics in Egypt, 1923- 1973 London: Al Saqi Books, 1985.

77 - Ghada Hashem Talhami, The Mobilization of Muslim Women in Egypt, University Press of Florida, 1996

٧٨ - نادية حجـاب: المـرأة العربيـة، دعـوة للتغيـير، ريـاض الـريس للكتب والنشـر، لنـدن، المملكة المتحدة، ١٩٨٨).

٧٩ - نادية حجاب، المرأة العربية دعوة إلى التغيير.

٨٠ - المرجع السابق..

81 - Mervat Hatem, "Secularist and Islamist Discourses on Modernity in Egypt in the Evolution of the Postcolonial Nation-State," in Islam, Gender, and Social Change, edited by Yvonne Yazbeck Haddad and John L. Esposito, Oxford University Press, New York,1998.

82 - Margot Badran, "Gender Activism: Feminists and Islamists in Egypt," in Valentine M. Moghadam (ed), Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective Boulder: Westview Press, 1994.

83 - Margot Badran, "Competing Agenda: Feminists, Islam and the State in Nineteenth and Twentieth Century Egypt," in Deniz Kandiyoti (ed.), Women, Islam and the State London: Macmillan, 1991.

84 - Hala Shukrallah,"Organizational/ Religious Situation of Women in Egypt", back ground paper presented to UNICEF, 1994.

٨٥ - سعد الدين إبراهيم، المرأة في الحياة العامة المصـرية، تحريـر عبـد المجيـد صـفوت ونجاح إبراهيم، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية. جـاء في البحث، ص ٢٥ (أن من بين الشعارات التي رفعتها المجموعات النسائية في افتتاح أول برلمان لمصـر بعـد الاسـتقلال في عـام ١٩٢٤: "نطلب المسـاواة بين الجنسـين في التعليم"، "علمـوا بنـاتكم، احـترموا حقوق نسائكم، المرأة مقياس رقي الأمة"، "لا لتعدد الزوجات بلا قيود"، الخ..).

86 - Moheb Zaki, Civil Society and Democratization in Egypt, Cairo: Konrad Adenauer Stiftung and the Ibn Khaldoun Center, 1995.

٨٧ - رفع الحجاب عن العقل، تضامن المرأة العربية، القاهرة، ١٩٨٩).

٨٨ - المرأة الجديدة، مجلة غير دورية تصدر عن مركز دراسات المرأة الجديدة، العدد الرابع، فبراير 1990.

89 - الحركة النسائية العربية، كتاب صادر عن مركز دراسات المرأة الجديدة.

90 - انظر دراسة حول الخدمات الصحية في مصر، صادرة عن جمعية التنمية الصحية والبيئية، ١٩٨٧

٩١ - أماني قنديل وسارة بن نفيسة، الجمعيات الأهلية في مصر، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام القاهرة 1994.

٩٢ - نادية حجاب، المرأة العربية دعوة إلى التغيير، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، المملكة المتحدة، ١٩٨٨

٩٣ - (المصدر السابق..)

٩٤ - نيفين مسعد, المرأة في انتخابات مجلس الشعب ١٩٩٥، في المرأة وانتخابات مجلس الشعب، تحرير د. ودودة بدران, القاهرة ١٩٩٦).

95 - (المرجع السابق..)

96 - Mervat Hatem, "Secularist and Islamist Discourses on Modernity in Egypt in the Evolution of the Postcolonial Nation-State," in Islam, Gender, and Social Change, edited by Yvonne Yazbeck Haddad and John L. Esposito, Oxford University Press, 1998.

97 - وثيقة الجمعيات الأهلية المصرية إلى المؤتمر الدولي للسكان والتنمية، القاهرة 5

- 13 سبتمبر ١٩٩٤)، اللجنة القومية للمنظمات غير الحكومية.

98 - أماني قنديل، (العمل الأهلي والتغيير الاجتماعي.. منظمات المـرأة والـدفاع والـرأي والتنمية في مصر، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة، ١٩٩٨)

99 - تطـور أوضـاع المـرأة المصـرية من نـيروبي إلى بكين، تقريـر مقـدم من الجمعيـات الأهلية المصرية للمنتدى العالمي للمرأة بكين ١٩٩٥، القاهرة، ١٩٩٥

100 - (الطريق من القاهرة إلى بكين، اللجنة القومية للمنظمات غير الحكوميـة للسـكان والتنمية، اللجنة الفرعية للمرأة، القاهرة ١٩٩٥)

١٠١- شهيدة الباز، أماني قنديل، سـمية إبـراهيم، إيمـان بيـبرس، "المـرأة في المنظمـات الأهلية المصرية"، في تقرير مقدم من الجمعيات الأهلية المصرية للمنتدى العالمي للمرأة بكين ١٩٩٥ وفي الطريق من القاهرة إلى بكين، القاهرة، ١٩٩٥).

102 - The National Council for Childhood and Motherhood, Women in Egypt, summary report presented at the Fourth International Conference on Women, 1995

103 - Heba Nassar et al, Analysis of the Survey of the Main Interventions Enhancing the Scio Economic Status of Women in Egypt, Report No. 2, Cairo: Social Research Center, 1996.

١٠٤ - سناء المصري، تمويل وتطبيع، دار سينا، القاهرة، 1997.

105 - راجية عمران، المسودة الثانية "لتاريخ اللجنة المصرية لمناهضة ختان الإنـاث ١٩٩٤ - ١٩٩٨" دراسة تصدر عن قوة العمل المناهضة لختان الإناث).

١٠٦ - أنهار، نشرة غير دورية تصدر عن ملتقى الهيئات لتنمية المرأة، العـدد الثـالث، ينـاير ١٩٩٨.

حكومة الجسد

ميرفت عبد الناصر*

في رائعته "خفة الوجود غير المحتملة" – يحكى لنا كانديرا عن تيريزا التي صارت تتعجب كلما نظرت إلى نفسها في المرآة متسائلة عن ما يمكن أن يحدث لها إذا زاد أنفها ميليمترا واحدًا في اليوم وكم من الأيام ستمضى ليصبح وجهها وجها آخر؟ وهل إذا تغير وجه تيريزا ستظل تيريزا هي نفس التيريزا أم ستصبح شخصًا آخر؟ فمن أين تبدأ حجم "الأنا" وأين تنتهي؟

هل ترسم الأنا بحدود شكلها؟ وماذا لو أصبحت الأنا في مأزق.. هل يتغير الشكل تباعًا ليحكي قصة تلك الأزمة؟ وهل الشكل هو حدود الأنا فقط أم أيضًا لسان حالها؟..

هذا المقال يدور بالفعل حول هذه العلاقة الحميمية بين الأنا وشكلها الخارجي، أنه طرح مختزل للغة الجسد المعقدة بأبجديتها المستمدة من نوع عصرها وطبيعة بيئتها الغنية بالمفردات التي من خلالها يترجم الجسد اضطرابه وتوتره النفسي...

لا يوجد جسد في فراغ، وإنما في إطار بيئة ثقافية تجعل من الجسد المعادل المحسوس لروح هذه البيئة أو تلك الثقافة بكل ما فيها من أوجاع وآلام وتجارب أفراد بل إن تاريخ الجسد وتطوراته عبر العصور قد يكون مرآة تعكس التاريخ الحقيقي للشعوب..

اعتاد الجسد - عبر العصور- أن يتغير ويتشكل تبعًا للمتغيرات الاجتماعية حتى أصبحت محاولات التمرد عليه أو التصالح معه رمزًا قويًا لرغبة صاحبه في السيطرة على بندول المتغيرات الخارجية وبالتالي أصبح التشكل الجسدي تعبيرًا عن سعى النفس لخلق نفس جديدة أكثر توائمًا مع الواقع. هذا التعبير الجسدي الجديد ما هو إلا "هوية" مرسومة بحدود الجسد الذي تحول إلى بيئة خاصة أو وطن نحيا داخله وليس من خلاله وهو ما صار يعرف باسم "حكومة الجسد"..

ولكن هل كانت لغة الجسد لغة ميتة وأصبحت بين يوم وليلة لغة حية؟ وإذا كان هذا صحيحًا فلماذا؟ أم أننا أصبحنا أقل أمية وأكثر علمًا بترجمة معانيها؟ وما هذا الذي يجرى في العالم الآن ليجعل من الجسد الإنساني مسرحًا لأحداثه؟ وهل جسد الرجل يتحدث عن نفسه مثلما يحدثنا جسد المرأة؟ أم أن المرأة أكثر قدرة على استخدام هذه اللغة من الرجل؟ وهل هذا بسبب كونها على وجه العموم أكثر حنكة من الرجل في استعمال أي من اللغات.. أم لأنها في حقيقة الأمر لا تملك وسيلة تعبيرية حقيقية عن نفسها إلا عن طريق لغة الجسد؟ وإذا كان الأمر كذلك فما الذي يجعل المرأة تفضل لغة الجسد عن لغة

اللسان؟ هل لأن لسانها في مثل هذه الأحيان يكف عن قول المباح - وغير المباح - من أي كلام!

العلاقة بين نفسية المرأة وجسدها وعالمها الخارجي علاقة معقدة وأكثر خصوصية بكثير من علاقة الرجل بنفس هذه الأشياء فهي علاقة محكومة بأدوارها المجتمعية غير الثابتة والتي هي في حالة تحول مستمر يرادف تغير بنود الأجندة الاجتماعية المطروحة والتي تتحكم فيها معتقدات قديمة أو مستحدثة، هذا غير نوع وطبيعة النظم الاقتصادية السائدة أو (المرغوب) فيها أن تسود!

اليوم تواجه المرأة صعوبة التعريف في وقت يعيش الوطن فيه نفس الأزمة.. هناك نوع من فوضي التعريف في ظل مناخ حر اقتصادي وإعلامي ومعلوماتي جعلنا اليوم جميعًا في مواجهة حادة مع ما نعنى بمصطلحات مثل الوطن والثقافة والهوية. الكثير من هذه المتغيرات الاقتصادية والمعلوماتية جرى العرف الحالي أن يدرجها تحت اسم "العولمة".. هذا اللفظ الذي استهلكه الجميع ففقد قدرته على وصف الحالة الإنسانية الحالية.

ولهذا فأنا أفضل لحد كبير مصطلح "العالم الجديد" بالرغم مما يتضمنه من كنايات سياسية سلبية.. ربما لأن العالم الجديد هو عالم محتمل، أي عالم في حالة تكوين وتشكيل مستمر.. عالم انتقالي يريد أن يجمع بين ما هو موروث وتقليدي ومتعارف عليه وأيضًا ما هو حديث ومتمدين ويشبه عوالم الديموقراطيات الصناعية التي حققت نجاحات اقتصادية هائلة ومن هنا جاءت المشكلة الحقيقية؟ هل نقبل الحرية بكل ما يمكن أن يأتي معها أم لا؟ نفتح الشباك أم نقفله ؟ هذا إذا كان إغلاقه مازال في يدنا!

ولكن ما علاقة المرأة (آسفة جسد المرأة) بالاقتصاد أو الإعلام الحرة؟. ماذا حدث للمرأة (أو في المرأة) بعد أن فتح الشباك؟

ويجيب على السؤال جورباتشوف في كتابه "بيرسترويكا".. .. "نحن فخورون بأن الحكومة السوفيتية قد أعطت المرأة حقها في التعليم والعمل والحياة السياسية ولكننا أهملنا أن مقابل هذا لم يعد عند المرأة الوقت لترعى بيتها وأطفالها ولهذا فنحن نرى أن رسالتنا الأولى الآن هي أن نعيد المرأة إلى مكانها الطبيعي.. البيت!"

أليس هذا بالفعل ما حدث مع البيرسترويكا المصرية، أقصد سياسة الباب المفتوح! إن وقع التحرير الاقتصادي على المرأة العاملة "الجديدة" لا يختلف كثيرًا من بلد إلى آخر.. الشركات الكبرى الخاصة التي تولت مهمة هذا التحرير الاقتصادي شككت في قدرة المرأة الإنتاجية وشعرت أيضًا بأن أي حقوق أو مكاسب حصلت المرأة عليها تحت مظلة اقتصاد الدولة ذات تكلفة عالية مما جعل المرأة في سوق العمالة الحرة عامل غير مرغوب فيه!

والطريف أن السينما المصرية لم تغفل هذه المفارقة التاريخية في وضعية المرأة في سوق العمل حيث وثقت لها في فيلمين كليهما أشد سخرية من الآخر.. المسافة الزمنية بين "مراتى مدير عام" و "استقالة عالمة ذرة" ربما لا تتجاوز العقدين وهي أيضًا نفس

المساف الزمنية التي قطعها المجتمع في سفره من "اقتصاد الدولة" إلى ما يقترب من "الاقتصاد الحر"!.

ومما زاد من تعقيد الوضع الاقتصادي في مصر هو كسب الأسواق الخليجية للعمالة المصرية في ظل أطر وتشريعات اقتصادية واجتماعية تختلف كثيرًا عن السوق المحلى هذا غير أن السياسة الاقتصادية الجديدة اكتسبت أيضًا نوعًا من الشرعية الدينية التي جعلت خروج المرأة للعمل ضرورة اقتصادية وليس حقًا إنسانيًا في حد ذاته.

ومرة أخرى.. ما علاقة كل هذا بالجسد؟

بينما كانت المرأة في المجتمع المصري تتحرر أحيانًا وتكبل في أحيان أخرى وفقًا لمسيرة الاقتصاد كانت المرأة في المجتمع الأوربي الغربي وفي أمريكا الشمالية (نظرًا لظروف قد تكون مماثلة) تتأرجح على دفتى النحافة والسمنة.. بين انضباط وفوضى الجسد وهو ما أدرج فيما بعد تحت مصطلح "سلوكيات الأكل المرضية".

وكما يستدل من الاسم، تدور سلوكيات الأكل بالفعل حول الأكل وتناوله وهو سلوك إنساني بيئي ذو أبعاد اجتماعية وثقافية متعددة. ولقد وصف هذا النوع من السلوكيات في السبعينيات وتم تصنيفه على أنه مرض نفسي خاص بالمرأة، وإن كان يصيب أحيانًا قلة نادرة من الرجال.

ما طبيعة هذا السلوك؟.. ولماذا التحكم في الأكل؟.. ولماذا المرأة؟.. ولماذا الآن؟

السلوك نفسه يشمل الامتناع المتعمد عن تناول الطعام الذي يؤدي بدوره إلى درجة عالية من النحافة والتي تعنى بدورها التقليل من دهنية وجنسية وخصوبة الجسد الأنثوي، ويصاحب هذا الامتناع انقطاع الدورة الشهرية للمرأة الذي يرمز للشيء نفسه ولهذا وصف هذا السلوك بأنه محاولة للتخلص أو التطهر من الأنوثة (أو على الأصح الجنوسة) ليصنع للمرأة شكلاً جديدًا يرغم المجتمع أن يرى إنسانيتها بدلاً من جنوستها. فترات التجويع المتعمد هي التي تمثل الظاهرة الأساسية في هذا السلوك وتتناوب في كثير من الأحيان مع فترات تفقد فيها المرأة القدرة على التحكم فيما تتناوله من طعام مما يؤدى إلى الشراهة المفرطة التي قد تؤدى بدورها إلى السمنة وفي هذه الأحيان تحاول المرأة التخلص مما تناولته من طعام عن طريق التقيؤ المتعمد أو أخذ الملينات أو العقاقير التي تفقد الشهية.

يقال أن المرأة "الجديدة" عندما خرجت للعمل كان مطلوب منها الجمع بين الجاذبية (كأنثى) والإنتاجية (كعاملة) والرعاية وتفضيل الآخرين على نفسها (كزوجة وأم)، والجمع بين هذه الأدوار قد يبدو للبعض ممكنًا ولكن في حقيقة الأمر لا يقدر عليه إلا قلة خاصة وأن الظروف التربوية مازالت تعد الفتيات لأدوار تختلف كثيرًا عما ينتظر منهن.

هذا هو الصراع الديناميكي الذي تعيشه المرأة والذي يجعلها في حالة من عدم الوفاق مـع نفسها ومع التوقعات المجتمعية لما ينبغي أن يكون عليه دورها، وتزداد حدة الصـراع كلمـا زادت المسافة بن أجندة المجتمع العلنيـة وأجندتـه السـرية لمـا ينبغي أن يكـون عليـه دور المرأة المجتمعي.

هنـا تصـبح المـرأة في حالـة من التذبـذب بين الرغبـة في أن تقبـل مجتمعيًـا والرغبـة في تحقيق السلام الداخلي لنفسها وينتهي بها الأمر إلى الإحساس بالضـعف وقلـة الحيلـة إزاء البيئة الخارجية قد يقترب أحيانًا من الشعور بـالقهر ويصـل بـالمرأة إلى اسـتخدام الجسـد كوسط سهل تشعر أنها مازالت قادرة على التحكم فيه مما يعطيها إحساسا وهميًا بالتحكم بشكل عام.

وهناك من يقول أن هذا السلوك الذي يتدرج في حدته لا يمكن وصفه بالمرضـى لعصـرنته واندماجـه في السـلوكيات الطبيعيـة المقبولـة مجتمعيًـا، فالرشـاقة وترقبهـا وتتبعهـا هي مقياس هام لجمال وجاذبية المرأة العصرية تروج لها بيوت الأزياء ووسائل الإعلام الحديثة.

والسلوك نفسه من الممكن أيضًا أن يكون كناية عن كل ما هـو مطلـوب من هـذه المـرأة الجديـدة، فهي تلعب من خلال هـذا السـلوك الـدور التـاريخي المفـترض من المـرأة عـبر العصـور وهـو السـعي للقبـول من خلال الشـكل الظـاهري ولكنـه في نفس الـوقت ينقـل رسائل أخرى مثل القدرة على التحكم وضبط النفس والانجـاز في تسـخير الجسـد لرغبـة العقـل وفـوق كـل هـذا يـرغم عيـون المجتمـع على الحركـة من "الأرداف إلى العقـول".. فتصبح المرأة ذات "عقل منتج" وليست رحماً "يعيد الإنتاج" !

وعندما يصبح هذا السلوك أكثر تطرفًا - أي مرضيًا - يصير نوعًا من التمـرد أو الإضـراب أو حتى الصراخ عن طريق الجسد!.

هذا النوع من التغيرات الجسدية (الأكلية) كـانت تعتـبر في الماضـي القـريب قاصـرة على الغرب فقط ولكنها بدأت تظهر في ثقافات وبلدان أخرى مما أعطاها إبعادًا أكثر عمقًـا من مجرد كونها سلوكيات متطرفة أو مريضة تخص فقط المرأة الغربيـة بكـل مـا تعنيـه كلمـة الغرب من أنماط وأيضًا من تقدم ورخاء ورقى وفوق هذا كله "معاناة" تفرضها هذه الحياة المرغوب فيها من فرط الضغوط والتحديات التي تواجه مواطنيها وبالأخص المرأة.

وعلى الرغم من أن السلوك في حد ذاتـه - خاصـة في درجـات شـدته الأكلينيكيـة - يعتـبر مرضًا له أعـراض وظـواهر تنص عليهـا كتب التشـخيص الإرشـادية المتعـارف عليهـا دوليًـا ويدعو لوجود وحدات علاجية على درجة عاليـة من التخصـص لعلاجـه والتحكم فيـه. هنـاك الكثير من الأصوات التي تـرى أن "تطـبيب" هـذا النـوع من السـلوكيات والظـواهر أمـر لا يستند إلى جدلية صحيحة أو مقنعة وبالطبع مازال الجدل والنقاش قائمًا!..

نحن نتعامل هنا مع ظاهرة مجتمعية ذات جذور نفسية والإحصـائيات تقـول أنهـا في تزايـد وأنها اخترقت الحواجز الطبقية وأيضًا الجغرافية. ظـاهرة لم تهم الطب النفسـي إلا حـديثًا جـدًا وبالتحديـد خلال الثلاثين عامًـا الماضـية بينمـا ذكـرت هـذه السـلوكيات لأول مـرة في

مجلات البحث الطبية منذ حـوالي مائـة عـام ولقـد ذكـرت في كـل من لنـدن وبـاريس في نفس الـوقت، الأمـر الـذي جعـل المحللـون يـرون أن هنـاك علاقـة مـا بين الظـاهرة وبين الحركات النسوية التي كانت قد بدأت في العاصمتين الأوربيتين في ذلك الوقت.. .

ولقد وصفت الظاهرة حينئـذ بنفس صـورتها المتعـارف عليهـا الآن – أي إنهـا رفض متعمـد للطعام من جانب المرأة الـتي غالبًـا مـا تكـون في مقتبـل العمـر كنـوع من الإضـراب عن الطعام لإثبات الذات في محيط الأسرة أو المجتمع لدرجة إيجاد علاقة بينها وبين الحركات النسوية في ذلك الوقت.. ألم تفعل المرأة في مصر نفس الشيء لكي تحصل على حقهـا في التصويت ؟! وماذا عن قديسات القرون الوسطى في إيطاليـا؟ ألم يكن الإضـراب عن الطعام لواحدة مثل كاثرين فيسينا ترفعـا عن ضـرورات الجسـد وأملا في أن تؤخـذ مأخـذ الجد من خلال ممارسات صوفية قاسية بهدف الـترويض الجسـدي الـذي يجعـل منهـا أهلاً لمكانة دينية (وسياسية) كبرى في مجتمع كاثوليكي متزمت.. وربما النزاع الـذي جـرى في الولايات التوسكانية بعد موتها على من له أحقية الحصول على هذا الجسد يشير أيضًـا إلى هذا!

ولكن الوصف التاريخي الأول لسلوكيات الأكل لم يعط الظاهرة خصوصية مرضية مستقلة فلقد ظلت لزمن طويل تقريبًـا - حـتى السـبعينات من القـرن الماضـي- تعيش في عبـاءة الهيستيريا مما جعل الباحثون يرون أنه لا يوجد فارق حقيقي بين الهيستيريا وهذا النوع من السلوكيات, فكليهما يستجيب لضغوط نفسية مجتمعية من نوع خاص. في حالة الهيستيريا ينصب الضغط الاجتماعي على سلوك المرأة الجنسي، أما في الآونة الأخيرة فلقـد أخـذت الضغوط أشـكالاً أخـرى- وإن ظلت جنسـية في كثـير من مضـامينها - تنصـب على التحكم الظاهري في الجسد كرمز للتحكم العام في إدارة الحيـاة والقـدرة على النجـاح والإنجـاز، وبهذا تصبح الصورة أكثر وضوحًا, فالديناميكية السيكولوجية في كل الأحوال تظـل واحـدة. ربما يشعر البعض أن الموضوع ما هو إلا سفسطة علمية أكاديميـة بحتـة.. لمـاذا كـل هـذا الاهتمام بمجموعة من الفتيـات يـرغبن في النحافـة.. أليسـت الرشـاقة أمـر مرغـوب فيـه وشيء جذاب؟

وأعود مرة أخرى لأقـول أن الطـرح ليس عن سـلوك تـرفي لبعض الفتيـات يتمركـز حـول الجمال الظاهري أو جذب الانتباه.. فهذه الحالات في تطرفهـا قـد تصـل إلى المـوت غـير مضاعفاتها الصحية الأخرى، والمدى الذي تتمثـل عليـه هـذه السـلوكيات يتعـدى هـذا أيضًـا فيشمل الشراهة والبدانة بكل عواقبهما.

ومع هذا فإني أؤكد أن اهتمـامى الأول هـو التعـرض للظـاهرة كشـكل من أشـكال التحكم الجسدي تمارسه المرأة الآن وله صفه التنامي، سلوك وجّه نظرنا بصورة أدق إلى طبيعـة الأضـطراب النفسـي وقابليـة السـلوكيات العصـابية للتشـكل والتغـير في ظـل معطيـات مجتمعية جديدة وهو أيضًا الذي وضـعنا وجهًـا لوجـه مـع مفهـوم الثقافـة وتعريـف كـل من الغرب الشرق؟ (وبالطبع هذا موضوع آخر!)

لفترة طويلـة – كـانت هنـاك قناعـة سـائدة بـأن أي أمـرأة "لا - غربيـة" بعيـدة عن أي من الصراعات التي ذكرتها (أرفض هنا استعمال المصطلح الأكثر تداولاً وهو "المرأة الشرقية" لأننى ببساطه لا أعرف ما يعني!) فالمرأة اللا - غربية توصف بأنهـا تنعم بحمايـة مسـتمدة من تقليديـة وركـود مجتمعاتهـا ممـا أعطاهـا وقايـة ثقافيـة "خصوصـية" لهـذا النـوع من

الصراعات الذي أستمر بطبيعة الحال حكرًا على المرأة الغربية فرض عليها بحكم تطورها التعليمي وخروجها للعمل ومواجهتها المتكررة مع المجتمع من أجل الحصول على حقوقها.

ومع ذلك نرى أن هذه السلوكيات قد بدأت تظهر بالفعل في المجتمعات اللا - غربية مما يطرح علينا العديد من الأسئلة ويفرض علينا أن نرى الأمور بعمق أكثر. فالجدل الحقيقي يدور حول مفهومي "الثقافة والهوية" اللذان يمران الآن بأزمة حقيقية في كل المجتمعات تقريبًا، فجميعها يعيش اليوم مرحلة انتقال حرجة.

فما هو السر مثلاً وراء ظهور هذه السلوكيات بين الفتيات السود في جنوب أفريقيا الآن خاصة بعد إلغاء نظام الأبارتيد؟ ولماذا يقولون أن هناك انتشارًا لا مثيل له في الأرجنتين ولماذا الصين وأوروبا الشيوعية أو ما كانت شيوعية؟.. مما جعل البعض يتكلم عن ديكتاتورية السوق التي حلت محل ديكتاتورية الحزب!

هل أصبح الجسد الآن عملة تسوق في الأسواق الحرة؟ وهل هناك علاقة مباشرة بين آليات السوق ونوع التوقعات التي ينتظرها المجتمع من المرأة ومن دورها؟ وهل هذا بدوره يعضد ما سبق وأن قلته بأن سقوط الأنظمة الأشتراكية جاء معه انهيار لكل الأنظمة المساندة - على الأقل نظريًا- للمرأة ولعملها خارج البيت؟

وإذا كنت استخدمت في هذا الطرح مثال الأكل وسلوكياته كمثل محوري في النقاش فهذا لأن دراساتي البحثية وكتاباتي تدور حول الثقافة وهذه السلوكيات، ولكن يهمني جدًا أن أوضح أن الأمر لا يقتصر بأي حال من الأحوال على الأكل وسلوكياته فقط، فالجسد مازال يملك مفردات أخرى إزاء كل هذه التغيرات الاقتصادية والمجتمعية التي نتحدث عنها.

من الممكن جدًا أن يأخذ الجسد أشكالاً وصورًا أخرى للتعبير عن الهوية المتحيرة - بناءًا على نفس التحليل- أشكال تختلف عن فعل التخسيس أو الشراهة ولكنها تشترك معه في كونها محاولة للوصول إلى هوية ما تتوافق مع ظروف هذه المجتمعات الانتقالية المليئة بالمتناقضات والمتضادة مع نفسها دائمًا.

فالجسد بشكله ووزنه حاضر ومرئي يعطى رسالة واضحة عما يعترى نفس صاحبته – أو صاحبه - ومن هنا يمكن لنا أن نرى أن محاولة التخسيس المفرط هي محاولة من المرأة الصغيرة البقاء في جسد "الطفولة" تجنبًا للتحديات والتناقضات الاجتماعية التي تواجه المرأة الناضجة، بل أكثر من ذلك هي محاولة اختفاء أو إخفاء للنفس في "صدفة الجسد" مما يجعل الجسد في حالة من "الأختفاء والظهور" في نفس الوقت أي أنه يتعامل مع المشكلة من خلال حل ساخر متناقض مع نفسه شبيها بكل المتناقضات التي من حوله!.. نوع من التمرد المقبول اجتماعيًا ينم عن سلوك أنثوى مهموم بالشكل - كما تعود المجتمع تقليديًا من المرأة - ولكنه يتضمن رسالة عصرية أكثر عمقًا وتعقيدًا.

ومن هنا نأتي إلى نوع آخر من التمرد الجسدي الذي ظهر بكثرة في مجتمعاتنا بين الفتيات وزاد انتشاره مؤخرًا ضمن الجاليات الإسلامية في أوروبا وأمريكا وهو ارتداء الحجاب اختياريًا.. مع أن هذا الخيار لم يكن مطروحًا مثلاً في زمن المجتمع الذي تربيت

فيه! تستعرض ايرين ماكلويد الأسباب السياسية والاجتماعية في مصر والتي جعلت الفتيات يقدمن على هذا الاختيار، ولقد ترجم كتابها إلى العربية تحت عنوان "التمرد الهاديء" !..

هذا النوع من تطويع الجسد أخذ بعدًا آخر له عمق عقائدى وسياسي واقتصادي.. تشكلا مظهريًا ذي صبغة دينية خاصة تحقق شيء من المرجعية المتخيلة عن الذات ومقبولة من ثقافة بلد أو بلدان تعيش حالة من المد الديني.. أمر ربما يشبه حال بعض قديسات القرون الوسطى.. وهو أيضًا بحكم طبيعته نوع من "اللا ظهور الظاهر" الذي يتعامل مع جنسية الجسد ودرجة صاحبته التحكم فيه.. هو نوع من المصالحة أو محاولة المصالحة بين رسائل المجتمع المتناقضة التي تطلب من المرأة تقدمًا عصريًا بشرط أن يظل هذا في أطر تقليدية. فالهوية الجديدة التي تحققها المرأة اليوم بلغة الجسد لابد أن تجمع بين المحلية والعالمية.. بين القبلية والكونية.. بين الحديث والتقليدي.. ولهذا كان لابد لها أن تتحلى باكسسوارت تاريخية تضفى على الصورة الجسدية الجديدة شعورًا قوميًا أو حتى وطنيًا.

أتمنى أن أكون قد نجحت لحد ما في شرح هذه العلاقة المحيرة بين الجسد والهوية والمتغيرات الثقافية.. . ولكن الهدف في الحقيقة ليس فقط إيجاد علاقة بين هذه المتغيرات ولكن اكتساب شيء من البصيرة عن ما يعنيه كل هذا وما يمكن لنا أن نفعله الآن.

لماذا لا تجد المرأة في المجتمعات الانتقالية غير لغة الجسد للتعبير عن قلقها وتخبطها النفسي؟ هل من الممكن أن نعينها على التسلح بلغة التواصل والممارسة الفعالة في أعادة تشكيل مجتمعها الانتقالي بدلاً من إعادة تشكيل جسدها؟

الهوامش:

* أستاذه وأستشارية الطب النفس بجامعة لندن

:For reference and bibliography

Nasser M, (1997) Culture and Weight Consciousness, Routledge/ .London New York

Nasser M, Katzman M, Gordon R(2001) Eating Disorders and Cultures .in Transition, Routledge. London /New York

تأنيث الثقافة

عادل أبو زهرة *

هذه الفكرة التي تبدو لي جديدة وهامة وجديرة بالاهتمام، أطرحها للنقاش العام على كل المهتمين بمستقبل البشرية، والدافع الذي جعلني أطرحها هو ذلك الطريق شبه المسدود الذي وصلت إليه الإنسانية مع بداية قرن ميلادي جديد، فبالرغم من كل تلك المنجزات التي حققها الإنسان في مجالات العلم والتكنولوجيا والتنظيم والإدارة والتخطيط إلا أن الإنسان في كل مكان تغمره مشاعر القلق والتوتر والخوف والاغتراب وانعدام الأمن وهي المشاعر التي تحرمنا من أن نشعر بالسعادة والطمأنينة والرضا، فزيادة معدلات الجريمة بكل أنواعها وانتشار الحروب في أماكن مختلفة من العالم وكثافة ظاهرة العنف والحروب العرقية والدينية، والتعصب ضد المختلف، وانتشار المخدرات بكل أشكالها بين أجيال مختلفة ومتعددة، وزيادة أعداد الفقراء والمعوزين والمهمشين، وتدهور أحوال البيئة، كل هذا ينبئ بأننا نمر بمأزق يستحثنا كي نجد له حلاً.

لقد عاش الإنسان لآلاف السنين في إطار ثقافة ذكورية أي ثقافة من صنع الرجال، فالأعراف والعادات والتقاليد وسلم القيم وتقسيم الأدوار كل ذلك كان من ابتكار الرجال. هم الذين حددوا ما يجوز وما لا يجوز، ما يصح وما لا يصح، ما يليق وما لا يليق، ما هو خير وما هو شر، ما هو حق وما هو باطل. هم الذين حددوا معاني الشرف والشجاعة والوطنية، هم الذين وضعوا القضبان التي تحركت عليها قاطرة البشرية، لكن يبدو أن هذه الثقافة قد وصلت بالقاطرة إلى طريق مسدود، وهي التي أوصلتنا إلى الأزمات التي نعاني ونشكو منها ليل نهار، لذا فلقد أصبح من المهم أن نعيد النظر في هذه الثقافة، وأن ننظر بتعاطف أكثر إلى الثقافة الأنثوية أي التي هي من صنع النساء أو يمكن أن تقدمها لنا المرأة.

لذلك تبلورت في ذهني فكرة تأنيث الثقافة، وأنا أعني بالثقافة هنا أسلوب الحياة ونظام القيم فالمرأة ظلت دائمًا عنصر استقرار وتماسك وترابط لأنها تحمل الحياة بداخلها ثم ترعاها وتتعهدها بالحدب والرعاية، وتاريخ المرأة يكشف لنا عن أنها كانت دائمًا ترمم المشروخ وتصلح المكسور المعطوب، تحنو وتمنح وتضحي، كما تعلمنا منها الجلد والصبر وتحمل الألم. والمرأة في الغالب تؤثر أسرتها على نفسها، في مقابل ثقافة الذكور التي أدخلت إلى حياتنا الغزو والاستيلاء والقتل والقنص والاغتصاب والهيمنة والسيطرة.

وإذا تأملنا إسهامات النساء في الحضارة البشرية حسب ما جاء في دراسات علماء الأنثروبولوجيا والآثار البشرية فسنجد أنهن اخترعن الزراعة، والأواني، والأكواب، والأباريق، وصوامع الغلال، والمخازن، وطواحين الحبوب، وعصارات الفاكهة، وأنوال النسيج، والفرن، والحظيرة، والمنزل. أي أن الاستقرار على الأرض كان اختراعًا نسائيًا، في حين أن الذكور هم الذين اخترعوا الخناجر، والسكاكين، الحراب، والنبال والسيوف،

والعجلة الحربية، والمحراث الثقيل، والفخاخ، والبنادق، والمـدافع، والـدبابات، والطـائرات، والغواصات، والفرقاطات الحربية، والقنابل، والصواريخ، والأسلحة الكيماويـة والميكروبيـة، والمدمرات والألغام.

إن ابتكار الزراعة هـو أهم طفـرة في التـاريخ البشـري (حـتى المـائتي عـام الأخـيرة على الأقل) وهي من ابتكار النساء. والأرجح أنها رفعت مقـام النسـاء في كثـير من المجتمعـات التي حدثت فيها. وكان ابتكار الزراعة في المراحل الأولى من العصـر الحجـري الحـديث (٨٠٠٠ ق. م / 3000 ق، م) أخطر من استئناس الحيـوان. والأرجح أن النسـاء لم يـتراجعن إلى مرتبة ثانوية في المجتمـع إلا بعـد أن تمكن الرجـال مسـتعينين بحيوانـاتهم من القيـام بمعظم الأعمال الزراعية. لقد خلقت الزراعـة أول شـكل من "اقتصـاد الـوفرة" فهي أول اقتصاد يتوفر فيه للناس من الطعـام مـا يفيض عن حـاجتهم. ومـا كـان هـذا ليتحقـق لـولا الادخار والتدبير.

والأمر لم يقتصر على ابتكار الزراعة وحسب بل كانت هناك ابتكارات كبيرة صاحبته، مثـل ابتكار آلات الحرث والحصاد وأدوات وأواني التخزين مثل الصوامع، كما ارتبط ذلك بابتكـار آلات الدرس والتذرية والطحن ثم تحويـل الطحين إلى عصـيدة أو إلى خـبز، ابتكـار التنـور والخميرة، كما تبع ذلك اختراع المرأة للمشروبات المخمرة وبالتـالي اخـتراع الأواني الـتي يتم حفظها فيها. وقد كانت جميع المبتكرات السابقة من عمل النساء، لذا يمكن أن ننسب إلى النساء "فضل الوصول إلى كيمياء صناعة الأواني وفيزياء الغزل وميكانيكا النول وعلم نبات الكتان والقطن".

وفي حين كانت النساء ترتقين بفن الزراعة بعد عام 8000 ق. م في أوديـة أنهـار الشـرق الأوسط وشمال أفريقيا وفي أنحاء من الهند والصين بعد هذا بقليل، كان الرجال يـزدادون دراية بالحيوان الوحشي فقد بدأ الرجال يتعلمون تدريجيًا الاحتفاظ بالحيوانات في قطعـان يسيطرون عليها، ومن ثم يمكنها أن تتكاثر وهي أسيرة المزرعة، وهكذا نجحوا في ترويض الأغنام والماعز والأبقار والخيل والثيران. ومع عام ٣٠٠٠ ق. م. كانت هذه القطعـان تقـدم ما يكفي من الطعام لسد حاجات جماعات سكانية أكثر كثافة مما كان في القرى القديمـة في العصـر الحجـري الحـديث، والأخطـر اهتـداء الرجـال إلى تسـخير بعض هـذه الـدواب (لاسيما الثيران) في حرث حقول شاسعة في حين كانت النساء من قبل يزرعن مساحات صغيرة باليد.

وما أن اخترع الرجال المحراث الثقيل، وربطوا عالمهم الحيواني بعـالم الفلاحـة النسـائي (وكلاهما حدث في أقدم الأماكن حـوالي 3000 ق. م) حـتى صـار في إمكـان البشـر لأول مرة إنشاء المدن وتزويدها بما تحتاج إليه، وقد كانت هـذه المـدن أشـد اصـطباغًا بالنظـام الأبوي، من اصطباغ قرى العصر الحجري الحديث بالنظام الأمومي.

كانت المدن ثمرة اقتران ثقافتين متباينتين، ثقافة الزراع المتأثرة بـالروح الأنثويـة، وثقافـة الرعاة التي هيمن عليها الذكور. وكانت ثقافة المزرعة أكثر ابتكارًا وأشد تعقيـدًا من ثقافـة المـرعى، بـل إن حيـاة الرعـاة لم تتقـدم كثـيرًا عن ثقافـة الصـيادين في العصـر الحجـري القديم. فلما اضطرت هاتان الثقافتان إلى التعايش في سلام واتحدتا إلى درجة أصـبح من الممكن معها نقل الرعاة ومواشيهم إلى الزراعـة وهي المصـدر الحقيقي لمكانـة النسـاء؛ أصبح الرجال هم الذين يتولون في العـادة مقاليـد الأمـور. ولم يكن من الممكن أن تصـبح

القرى مدنا إلا بعد أن بلغت الزراعة درجة من الكفاية تفي بسد حاجة أعداد كثيرة من السكان لا يضطر معظمهم إلى قضاء حياتهم في الحقول.

ولما توسع الرجال في القيام بالأعمال المهمة، فرضوا أنفسهم في المجتمع وهيمنوا على المدن المتنامية، وعدلوا الثقافة على صورتهم، فحلت الأرباب مكان الربات بل إن الآلهة المقترنة بالزراعة صارت مذكرة كأوزوريس في مصر، وباخوس في اليونان على سبيل المثال، بل لقد حلت الآلهة محل ربات الأرض الأم كمصدر للحياة والتكاثر وأصبح "أب السماء في أهمية الأم الأرض".

ولم تقتصر مهمة النساء بطبيعة الحال على ضمان استمرار الحياة عن طرق جمع الطعام بشكل منتظم وكاف يضمن البقاء، وإنما كن يخرجن الحياة من أحشائهن. ولابد أن سحر الولادة قد مس مشاعر البدائيين إذ تشهد أقدم الفنون البشرية على الأهمية التي شكلتها خصوبة الأنثى في نفوس هؤلاء الصيادين وجامعي الغذاء.

في حين كان الرجال يخرجون في جماعات صغيرة في إثر الحيوانات المتوحشة كانت النساء يجمعن الحبوب والبذور والجوز والفواكه والجذور والبيض واليرقات والحيوانات الصغيرة والحشرات، فعمل النساء كان مطردًا ومنتظمًا، وكان هذا العمل يزود الجماعة بالقوت الضروري ويجنبها المجاعة حتى ولو عاد الرجال بأيد خاوية فيما عدا فترات الأزمات الشديدة. أما عمل الرجال فكان أكثر إثارة، ولكن عائده كان أقل انتظامًا. ومما له أهمية أن المجتمع الذي لا يملك القدرة على توفير طعامه أو تنقصه المعرفة بسبل الاحتفاظ به كان في حاجة إلى النظام اليومي لعمل النساء أكثر من حاجته إلى الترف العرضي الذي تمثله المؤن التي قد يأتي بها الرجال.

ويقول لويس ممفورد: "إن الأمان والتفهم والإحاطة والحضانة كلها كانت من وظائف المرأة، ويجري التعبير عنها تعبيرًا بدائيًا في كل جانب من جوانب القرية، في البيت والفرن، وفي الحظيرة، وصندوق المؤن، في الصهريج وفي المخزن وصومعة الغلال. ثم انتقل منها إلى المدينة في السور والخندق وكل المساحات الداخلية للمباني، من الردهة إلى الرواق المنعزل ثم إلى البيت والقرية، بل إن المدينة ذاتها، في نهاية المطاف، صورة مكبرة من المرأة.

وقد كانت الأدوات والأسلحة في العصر الحجري القديم، كأدوات القطع والشق والحفر والنقب والفصل والتقطيع، تتفق مع الحركات والجهود العضلية، وتتطلب استخدام القوة بسرعة ومن بعد، وباختصار كانت الأدوات تتطلب كل وجوه النشاط العدواني، "فعظام الذكر وعضلاته تتحكم في إسهاماته التقنية، في حين نجد أن أعضاء المرأة الداخلية اللينة مناط حياتها، أما ذراعاها وساقاها فهي تفيد في الحركة على نحو أقل من فائدتها في القبض والضم".

والأسلحة والأدوات ذات الطابع الرجولي استخدمها الرجال في الصيد وفي تقطيع الأحجار كالرمح والقوس والمطرقة والفأس والسكين. وقد أضيفت إليها أدوات ذات أصل أنثوي تتسم أشكالها بطراز العصر الحجري الحديث مثل أدوات الطحن.

والعملية التي يصنع بهـا الرجـال والنسـاء "طبـاعهم" كمـا يشـير تشـايلد، لهـا صـلة وثيقـة بالأدوات التي يشكلونها لصياغة عوالمهم، فالأدوات تغـير صـانعيها كمـا تغـير العـالم، وكـل عـالم جديـد يتطلب أناسًـا مختلفين ذوي قـدرات مختلفـة وإمكانيـات مختلفـة. لم يقتصـر النظام التكنولوجي في العصر الحجري القديم على خلق نظـام اجتمـاعي يقـوم على اليـد وجمع الثمـار، بـل ابتكـر أيضًـا من المعرفـة العلميـة ومن الأحاسـيس والخرافـات والأدوار الجنسية، ما يسند حركة ذلك المجتمع. ومعرفتنا بتلك الطبيعة البشرية في العصر الحجري القديم هي أداة من الأدوات الكثيرة الحديثة التي لدينا لتشكيل أنفسنا.

لذا فمن الآراء الراجحة "أن الآلهة في أقدم المجتمعات البشـرية لم تكن أربابًـا بـل كـانت ربات". وذلك لأن أشد هذه التجارب البشرية سـحرًا وغموضًـا. وهـو منح الحيـاة، كـان من عمل النساء. وهكذا أضفت ربة الخصب القداسة على مخاض المرأة وعلى عملها اليــومي الذي لا يتغير: خلق الحياة ورعايتها.

وتذهب الكاتبـة الفرنسـية الشـهيرة سـيمون دي بوفـوار المدافعـة عن حقـوق المـرأة في كتابها "الجنس الثاني" إلى أن أهم قيمة في مجتمع الصيد الذي كان يقـوده الرجـال كـانت سلب الحياة (عمل الرجـال) بـدلاً من منحهـا (عمـل النسـاء) ومعظم هـذه الجماعـات من الصيادين كونت منتديات ذكورية عدوانية خلقت معتقدات وطقوسًا دينية استبعدت النســاء وسيطرت على المجتمع كله".

ليس هناك ما يحتم علينا أن نتفق مـع مـا ذهب إليـه فرويـد من أن الخصـائص التشـريحية قدر، ولا حتى نتقبل التسليم بالنتيجـة الـتي خلص إليهـا ممفـورد وهي أن "الأمـان والتفهم والإحاطـة والحضـانة" هي من الوظـائف الطبيعيـة للمـرأة، فـإن النسـاء كالرجـال يـدركن أنفسهن بالدرجـة الأولى في إطـار خصائصـهن الجنسـية أو في أي إطـار آخـر (كالعمـل أو القــرارات الخاصــة أو الشخصــية أو القوميــة أو مــا إلى ذلــك). ولكن الأرجح أن النســاء والرجال منذ خمسة آلاف سنة أو عشرة آلاف سنة أو خمس عشرة آلاف سنة كانوا يرون أنفسهم وغيرهم في إطار الجنس في المحل الأول. لقد خلـف لنـا فنـانو العصـر الحجـري القـديم تماثيـل نسـاء ذات ملامح جنسـية بـارزة، ثم تركـوا لنـا في مرحلـة لاحقـة، رسـوم الكهوف وبهـا أشـخاص ذووا ملامح جنسـية ذكوريـة بـارزة تـدل بوضـوح على الجنس دون سواه. وإذا كانت مرجريت ميد قد ذكرتنا بأنه لا يوجد ما يدعي بالمقومات "الطبيعيــة" في شخصيات الرجال والنساء فإن ممفورد يذكرنا بأن معظم النساء كن يعتقـدن بوجـود مثـل هذه المقومات.

فما من مجتمع يحكمه تمامًا الرجال أو النساء، ولا شك أن لكل من الأمهـات والآبـاء بعض النفوذ في كل مجتمع، داخل الأسرة وخارجهـا، ومـا من جماعـة تسـتطيع أن تحـرم نصـف المجتمع (الجنس الآخر) من السلطان والمكانـة أو التـأثير حرمانًـا تامًـا، بـإن تـأثير النسـاء على الأطفال والأسرة والحياة المنزلية في المجتمعات الـتي لا تسـمح لهن بالعمـل خـارج البيت لابد أن يكون له تأثيرًا كبيرًا. ولقد وصـف بعض الكتـاب المجتمـع الأمـريكي الحـديث بأنه مجتمع "أمومي التوجه" نظرًا لأن الناس فيه يكتسبون قيمهم وأفكارهم في طفولتهم، في الوقت الذي يقضي فيه الآباء معظم وقتهم خارج المنزل في عالم العمل "الحقيقي".

ففي مجتمعنـا الـذي يتغـير كـل شـئ فيـه باسـتمرار نتـوق إلى تكـوين صـور عن الطبيعـة الإنسانية العامة التي لا تتغير. ولكن خبرتنا الحديثة بالتغير دفعت علماء الأنتروبولوجيــا إلى

اكتشاف أن الناس يتصرفون في إطار "ثقافتهم" الخاصة، وأن في العـالم عـددًا كبـيرًا من الثقافات المختلفة، وأن كل شئ يكاد يكـون "طبيعيًـا" بالنسـبة لأهـل إحـدى الثقافـات في مكان ما في عالم الماضي أو الحاضر. إن دراسة الآثار الإنسانية قد علمتنا أن نرى أن ثمة تغيرات أساسية طرأت على التـاريخ الإنسـاني، فـإذا جمعنـا بين اكتشـاف أهميـة الثقافـة، والتغيرات الأساسية في التجربة الإنسـانية، كـان معـنى ذلـك اكتشـافًا للتغـير الثقـافي في التاريخ الإنساني، وهو تغير يصل مـداه - من حقبـة إلى أخـرى - إلى حـد تبـدو معـه فكـرة الطبيعة البشرية فكرة غير صحيحة، وهكذا بـدأنا في المائـة سـنة الأخـيرة أو حـوالي ذلـك نرى أن ما نريد أن نسـميه الطبيعـة البشـرية مـا هـو إلا نمـوذج ثقـافي خـاص من التـاريخ البشري.

نحن نعيش في مجتمـع يسـوده النظـام الأبـوي إلى حـد كبـير. والانتسـاب للأب (أن تتخـذ النساء عمومًـا لقب آبـائهن أو أزواجهن، وقلمـا يتخـذ الرجـال اسـم أمهـاتهم أو زوجـاتهم) والإقامة في منزل الأب (فجميع الزوجات يعشن بـالقرب من عمـل الـزوج إن لم يكن مـع أسرته) هاتان العادتان من أمارات سـيطرة الـذكر في المجتمـع الحـديث، وكلتاهمـا عـادة قديمة جدًا، وكلتاهما ليستا أزليتين. وينبغي أن نفطن إلى أن الاهتمام المفرط بالأنوثـة قـد لا يكون إلا وجهًا آخر من أوجه استغلال النساء عمومًا وضـعفهن الفعلي في المجتمـع، وأن ندرك قـدرة الرجـال على إضـفاء غلالـة من المثاليـة على النسـاء لإبعـادهن خـارج العـالم الحقيقي، عالم العمل وإدارة شئون المجتمع.

تظهر الدراسات الحديثة أيضًا أن النساء هن اللواتي يقمن حقيقة بتلبية النصيب الأكـبر من حاجات الأسرة الأساسية نظرًا لأن الرجال في أحوال كثيرة ينفقون الدخل الذين يحصلون عليه على شراء السجائر والمشروبات والمنتجات الاسـتهلاكية، وبصـورة عامـة فـإن لـدى الرجال في اقتصاديات الكفاف مسئولية أقـل من النسـاء بالنسـبة للحصـول على الطعـام وغير ذلك من السـلع القاصـرة على الاسـتهلاك المـنزلي، وفي حين تعمـل المـرأة لتـأمين الطعام لأطفالها ولأسرتها، فإن الرجل قد يوجه نشـاطاته نحـو القيـام بمشـروع تجـاري أو السعي لتحقيق اهتمامات لا مجال فيها لزوجته وأطفاله.

وفي معظم أقاليم جنوب الصحراء الكـبرى الأفريقيـة، على سـبيل المثـال، يقـوم الرجـال والنساء بزراعة المحاصيل لكن كلا منهم يقوم بـذلك لأهـداف مختلفـة. فالرجـال يزرعـون المحاصيل المعدة للبيع النقدي ويحتفظون بالدخل الذي يحصـلون عليـه لأنفسـهم، مـع أن الزوجات أنفسهن يقمن بجمـع العشـب وعـزق الأرض. والنسـاء على النقيض من الرجـال يستخدمن الأرض أساسًا للمحاصيل التي تؤمن البقاء والعيش لإطعام أسرهن، ويتوقـع من النساء كذلك تأمين المأوى والملبس والمصروفات المدرسية والرعايـة الطبيعـة لأنفسـهن ولأطفالهن، وبالتالي فإن عليهن أن يكسبن دخلاً يغطي مـا لا يمكنهن إنتاجـه أو جمعـه من الأراضي العامة في القرية، وإذا أتيح لهؤلاء النساء ما يكفي من الأرض أو المحصول الجيد أو الاثنين معا فإنهن يزرعن ويسوقن المحصول الفائض لكسب بعض النقود، وعندما تكون الأرض محدودة أو تكون التربة فقـيرة، فـإنهن يقمن بالعمـل بـأجر أو يصـرفن المزيـد من الوقت في النشاطات الأخرى التي توفر الدخل.

ليس كل ما في الثقافة الذكورية غير مرغوب فيه، فكما أننا بحاجة إلى ما تتميز به الثقافة الأنثوية مثل الحرص والحيطة والحذر والتدبير والتوفير والادخار والرعاية والحماية وتـرميم كل ما هو مشروخ أو مكسور أو عدم الميل إلى العنف فنحن بحاجة أيضًا إلى بعض ما في

الثقافة الذكورية من ميل إلى المخاطرة والمغامرة والرغبة في الاستكشاف، لكن من المؤكد أن تأنيث الثقافة سوف يدخل إلى أسلوب حياة البشرية ويضيف إلى سلم قيمها بعض ما في الثقافة الأنثوية من قيم تجعل الحياة أفضل وأكثر رحمة وأقل عنفًا وقسوة.

عندما طرحت فكرة تأنيث الثقافة لم أقصد بالتأكيد القول بأن الثقافة الأنثوية هو مكون ثابت عبر الزمان والمكان لا يقبل التعديل أو التغيير ولا يعرف التطور كما لم أقصد من غير شك القول بأن الذكورية هي الأخرى ثابتة في كل زمان ومكان أو هي غير قابلة للتعديل أو التطوير، وإنما كنت أعني أن هناك بعض السمات في الثقافة الأنثوية تختلف عن سمات في الثقافة الذكورية، ولا يرجع ذلك إلى اختلاف في القدرات العقلية التي هي واحدة في الرجل والمرأة وإنما يعود هذا الاختلاف إلى بعض الأدوار التي تقوم بها المرأة وتتميز فيها عن الرجل مثل الحمل والإرضاع والعناية بالطفل في سنواته المبكرة. فحمل الطفل داخل رحم المرأة لمدة تسعة شهور والإحساس بوجوده والحرص عليه ثم عملية ولادته بكل ما يصاحبها من ألم ولذة، ثم عملية احتضانه وضمه وإرضاعه والعناية به تضيف إلى الثقافة الأنثوية سمات الحرص على الحياة لا إزهاقها وسمات الحذر والحيطة وتحمل الألم والنفور من العنف. لذلك نجد أن إسهامات المرأة في الحياة كلها كانت تشير إلى التعمير والترميم والحدب، فاختراع الزراعة وابتكار الأواني والأكواب والأباريق وصوامع الغلال وطواحين الحبوب والحظيرة والردهة والمنزل كلها تشير إلى التعمير والبناء، في حين أن اختراع الذكور لأدوات مثل السكين والخنجر والحراب والنبال والسهام والفخاخ والعجلات الحربية والألغام والقنابل والبنادق والمدافع تدل على الميل إلى الغزو والتحطيم والرغبة في الاستيلاء كما تشير إلى الميل إلى العنف. وعندما طرحت هذه الفكرة فلقد عنيت تخصيب الثقافة الذكورية بثقافة أنثوية، أي ثقافة الغزو والاستيلاء والعنف وإزهاق الحياة بثقافة البناء والتعمير والترميم والحرص على الحياة، وهذه ليست دعوة إلى تكريس التضاد بين الأنوثة والذكورة، أو وضع خطوط فاصلة بين الحيز الخاص والحيز العام على اعتبار أن الأول مجال المرأة والثاني مجال الرجل. وأنا لم أقل في مقالي أن الثقافة الأنثوية والثقافة الذكورية معطيات طبيعية (وإن كانت تتأثر بالاختلافات البيولوجية الواضحة والمحددة) وإنما أرى أن البيئة الإجتماعية والأدوار التي تطلب من الرجال والنساء تؤثر في الثقافتين الذكورية والأنثوية تأثيرًا كبيرًا.

لكن هذا لا يجعلني أغمض عيني عن فروق واضحة ومحددة نلاحظها جميعا في كل المجتمعات، فلا تزال الرياضات العنيفة هي من شأن الرجال على العموم ومن النادر أن نجد النساء يمنحن هذه الرياضات أهمية كبيرة. حتى على مستوى المشاهدة سوف نلاحظ أن جمهور الرياضات العنيفة هو في الغالب من الرجال، ولا أظن أن ذلك يعود إلى الأدوار المرسومة والمقبولة اجتماعيًا لكل من الرجل والمرأة فقط، وإنما تظل الظلال النفسية للفروق البيولوجية ذات تأثير واضح على توجهات وسلوك النساء والرجال، لقد قمت بهذه التجربة بنفسي على بعض تلميذاتي فوجدتهن ينفرن من المصارعة الحرة ومن الملاكمة ومن كمال الأجسام ومن مصارعة الثيران وحتى كرة القدم في بعض الأحيان، مع أنهن لا ينفرن من التنس ومن السباحة ومن الفروسية والكرة الطائرة والجري والقفز وكلها رياضات تخلو من الصراع والاحتكاك البدني.

الهوامش:

* أستاذ العلوم السلوكية وعضو لجنة الثقافة والإعلام بالمجلس القومي للمرأة

المراجع

1 - Betty Frieden, The Feminine Mystique, New York: Dell, 1970

2 - Betty Foszak and Theodor Roszak, Masculine /Feminine, New York: Harper and Row, 1969.

3 - Joseph Campbell, The Masks of God, New York: Viking Press, 1959.

4 - Kevin Reilly, The West and The World: A Topical History of Civilization, New York. Harper and Row, 1980.

5 - Lewis Mumford, The City in History, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1961.

6 - Margeret Maed, Sex and Temperament in Three Primitive Societies, New York: Dell, 1950.

7 - Robert Briffault, The Mothers, London: Allen and Unwin, 1959.

8 - Simone de Beuvoir, Le Deuxieme Sexe, Paris: Gallimard, 19.

ترجمات

النساء وسياسات الهوية

منظور نظري ومقارن

فالنتين مجدم

بزوغ الثقافة في السياسة والنظرية

بزغت في جميع أنحاء العالم بقوة خلال عقد الثمانينات من القرن العشرين خطابات وحركات تركز على قضايا الهوية. وقد احتلت مسائل الهوية الثقافية، والدينية، والقومية، واللغوية، والجنسية موقعًا مركزيًا، مزيحة مسائل العدالة الاقتصادية إلى الخلفية مؤقتًا. وقد شكلت موضوعات الإحياء الثقافي، والتحرر الوطني، "والأصولية الدينية" والتأكيد على الهوية الجنسية بعضا من أبرز الحركات السياسية والاجتماعية وأعلاها صوتًا في التاريخ الحديث. إن ظاهرة تشكيل الهوية ليست ظاهرة فريدة في أي منطقة جغرافية بعينها. إن تسييس الهوية الإسلامية والإحياء الثقافي في جنوب آسيا - مثل تحويل الهندوسية إلى أيديولوجية اجتماعية في الهند، والصراع العرقي في سيريلانكا - هي أكثر أنواع سياسات الهوية "حساسية"، كما ينطوي الشكل الأخير بكل تأكيد على مزيد من العنف. لكن الانشغال بالهوية القومية والثقافية ولعرقية ليست أمورًا مقصورة على بلدان العالم الثالث، ويبدو أن هذا الاهتمام قد امتد إلى عقد التسعينيات. فقد برزت في عشية سقوط الشيوعية في أوروبا الشرقية والاتحاد السوفييتي حركات سياسية - ثقافية من كل الأنواع، قامت بتحطيم أشكال التضامن السابقة وبإعادة تحديد الهوية الجمعية والحدود الفاصلة بين الجماعات، ويعد ما حدث في يوغوسلافيا السابقة من أشد المآسي عنفًا. أما في أوروبا الغربية، فقد أثارت عمليتا الهجرة وتوطيد أواصر الاتحاد الأوروبي أسئلة ملحة حول الهوية القومية. وشكلت قضايا الهوية العرقية، والحقوق الثقافية، والتمييز بين الجنسين المصحوبة أحيانًا بجدل بلاغي حول الاختلافات دافعًا لبعض دول أوروبا الغربية كي تبلور سياسات اجتماعية وتعليمية من مدخل "متعدد الثقافات". وقد نبع هذا الاتجاه انطلاقًا من فكرة أن الناس أفراد في جماعات متنوعة، وأن عبارة "نحن" التي تشير إلى سمة كونية ليست سوى صورة خيالية. كما حل التركيز على الهوية العرقية والحقوق الثقافية في بعض الخطابات والحركات الجديدة محل الاهتمام بالمسالة الطبقية. وقد احتل الآن الخطاب الذي يشير إلى "السمات القومية" و "النفسية القومية" النطاق السياسي بأكمله، وهو الخطاب الذي ارتبط فيما مضى بالاتجاهات اليمينية. ففي بريطانيا، دعم الاشتراكيون مطالب المسلمين بفتح مدارس دينية تمولها الدولة بدلاً من التمسك بعلمنة النظام التعليمي. وبينما كان التحول الاشتراكي في وسائل الإنتاج هو الخط الفاصل بين اليسار واليمين في الغرب في فترة ما، صار الخط الفاصل الآن هو التعددية الثقافية في مناهج الجامعات والمدارس. ويبدو أن الحركة العمالية قد صارت من أمور الماضي، وحلت محلها حركات اجتماعية متعددة، يتمحور الكثير منها حول قضايا الهوية ([1]).

وقد حدثت تطورات موازية في مجال العلوم الاجتماعية والدراسات الإنسانية حيث تزايُد الاهتمام بقضايا الثقافة والهوية. إن الثقافة والاقتصاد ونظام الحكم هي ثلاثة أبعاد أساسية تؤخذ في الاعتبار عند تقييم الواقع الاجتماعي. يشير مخرجي Mukherjee إلى أن الثقافة في خمسينيات وستينيات القرن العشرين كانت تعامل باعتبارها متغيرًا تابعًا، من المفترض أن يتغير وفقًا لما ينجم عن حركة المتغير الثابت المتمثل في الاقتصاد، والمتغير المصاحب وهو نظام الحكم الديموقراطي (٢).

وبالإضافة إلى انطونيو جرامشي Antonio Gramsci، ومنظري مدرسة فرانكفورت, وريموند ويليامز Raymond Williams، ولويس آلتوسر Louis Althusser اعتبر العديد من الماركسيين أن الثقافة أمر مشتق، أو بنية فوقية تعد انعكاسًا للقاعدة. ويرى هؤلاء الماركسيون أن القاعدة والبنية الفوقية التي تفرزها تتفقان مع أسلوب الإنتاج السائد. على أي حال كانت هناك استخدامات بديلة للثقافة. تعامل كثير من منظري الدراسات التنموية مع "الثقافة" باعتبارها المرادف للمجتمع "التقليدي"، واضعين المجتمع "الحديث" بكل ما فيه من اقتصاد ديناميكي ونظام حكم ديموقراطي - في مقابل المجتمع "التقليدي" المستند إلى حد بعيد على الثقافة، والتقاليد والسلطة, والذي يتسم اقتصاده بالركود والخمول. وقد قارن الأنثروبولوجي لويس ديمونت Louis Dumont بين القيم الهندية والغربية، وصنف المجتمع الهندي بناء على مقارنته على أنه مجتمع "يقوم على التراتبية"، بينما يصف المجتمع الغربي باعتباره مجتمعا "يقوم على المساواة" (3). ويبدو إن مثل هذا التركيز على القيم والنظرة إلى الثقافة باعتبارها أمر ثابت يؤدي إلى تجنب التناقض والتغيير.

لقد خضع تصور الحديث / التقليدي للمراجعة في نهاية الستينيات وخلال السبعينيات، أساسًا كنتيجة للتحدي الذي طرحته مدرسة التبعية على الدراسات التنموية. لم تعد الثقافة أمرًا يخص المجتمعات النامية، بل صارت مفهومًا مفيدًا للمجتمعات الصناعية أيضًا، وأصبحت تحتل مرتبة المتغير "المتدخل" أي الذي يؤثر وجوده على النتائج. من هذا المنظور الجديد، لم تعد الثقافة مجرد ناتج، بل هي عملية ديناميكية. بحلول الثمانينيات اشتد الاهتمام بالثقافة، وانتشر التحليل الثقافي في كل التخصصات، وغدا التحليل الثقافي مجالاً بارزًا الآن في علم الاجتماع. رغم وجود تاريخ ثقافي أسبق يرتبط بأسماء علماء اجتماع مثل تالكوت بارسونز Talcott Parsons، وروبرت بيللا Robert Bellah، وعالم الأنثروبولوجي كليفورد جيرتز 1. وما على المرء إلا أن يتذكر الكتابات المبكرة لعلم الاجتماع السياسي حول الثقافة السياسية، وكتابات ماكس فيبر Max Weber عن البروتستانتية والرأسمالية، ومقترحات إميل دوركايم Emile Durkheim للتصنيف الاجتماعي ودراساته عن الحياة الدينية. هذه الأمثلة تجعلنا ندرك دورية اهتمام العلوم الاجتماعية بالثقافة، وهو الاهتمام الذي يتجلى في تحول علماء الاجتماع حاليًا (أو بالأحرى عودتهم) إلى التحليل الثقافي، وهم الذين طالما اعتبروا الثقافة مجالاً من مجالات علم الأنثروبولوجي. وفي هذا الإطار يعيد البعض إحياء آراء بارسونز التي تنظر إلى الثقافة كمفهوم مركزي ضروري لتفسير الاستمرارية والتماسك، والتغير في النظام الاجتماعي. وتظل "الثقافة" مصطلحًا مفاهيميًا غامضًا، يصعب تحليله إجرائيًا، وله عدد من الاستخدامات، مثل الثقافة كقيم مشتركة؛ والثقافة كممارسات شعبية؛ والثقافة كمنتجات فنية. والأكثر من ذلك، كيف يمكن للمرء التوفيق بين "الثقافة العامة" و"تعدد الثقافات"؟ ويبدو أن التحليل الثقافي كأسلوب لطرح الأسئلة في العلوم الاجتماعية ما زال في طور النمو. يرى أحد علماء التاريخ أنه يصعب عدم الانبهار بإحلال مفهوم "الثقافة" بدلاً من مفاهيم"المجتمع" أو "الاقتصاد" في الخطاب الراهن. ويصدق هذا التحول على علماء التاريخ بقدر ما يصدق على علماء الاجتماع والعلوم السياسية(4).

إن إحيـاء التحليـل الثقـافي يعكس جزئيًـا تـأثير منهج البحث التفسـيري ومـدخل تحليـل الخطاب؛ لكنه يشير أيضًا إلى تزايد معتنقي نظريات ما بعد الحداثـة ومـا بعـد البنيويـة في الأوسـاط الأكاديميـة، وهم الـذين ينتقـدون النزعـة الإنتاجيـة أو الاقتصـادية خاصـة في الماركسية.([5]) وتؤكد كتابـات معتنقي مـا بعـد البنيويـة على أهميـة دور الثقافـة في تقـييم الواقع الاجتماعي.([6]) وقد شملت مجالات البحث الجديدة دراسـة علاقـات القـوى، وكيفيـة بناء مفاهيم النوع والعرق، وتلك الهويات المتنافسة والمتعددة المتعلقة بالقومية والعرقيـة والنوع والطبقية والعنصرية([7])

الافتراض الأساسي هو أن الهويات ليسـت مشـتركة، بـل هي في علاقـة تنافسـية. ويمكن للدولة والقوى الاجتماعية الرامية إلى تمثيل تلك الهويات التلاعب بالانتماءات المتصـارعة. ويرفض التحليـل الثقـافي الجديـد تركـيز الماركسـية على المحـددات الاقتصـادية لتشـكيل الهوية، بل يرى أن الهوية تبنى تاريخيًا وبطريقـة غـير مباشـرة، وأن لهـا شـكلاً هلاميـاً غـير مبني على أسس راسخة. يمكن للدولة أيضًا أن تشكل الهويات الثقافية ([8]).

ويؤكـد المنظـرون الإسـلاميون والغربيـون الآن على دور الثقافـة في تشـكيل السياسـة والسلطة والنظم الاقتصادية، فيما يعد تقاربًـا مدهشًـا في المفـاهيم([9]). قـد يعـود التركـيز على دور الثقافـة إلى الرغبـة في التغلب على بعض الأمـور الحتميـة المرتبطـة بالتحليـل الاجتماعي والاقتصادي([١٠])، لكنها اكتسبت ثقلاً خاصًا بها، ذا صبغة مادية، حتى أصبحت شبه مقدسة منذ النصف الثاني من الثمانينيات.

هناك اتجاه واسع النطاق للنظر إلى الأصولية على أنها التعبير السائد عن الثقافـة بوصـفها متغير مستقل من المفترض أنه يتقاطع مع الاقتصاديات الوطنية والحدود القوميـة للـدول. تميل الحركات الأصولية إلى التركيز على القضايا الثقافية: الدين، واللغة، والهوية العرقية، لكنها تركز أيضًا على النوع الاجتماعي والأسـرة، وعلى وضـع المـرأة. ويـرفض الأصـوليون غير الغربيين التشبه بالغرب - لكن ليس بالضرورة التحديث – باعتبـاره غريبًـا ثقافيًـا وغـير ملائم. ويتم تقديم صـورة الحضـارة الغربيـة كعـدو للثقافـة والهويـة الإسـلامية. تلقى بعض الأفكار والممارسات المعينة المرتبطة بالثقافـة الغربيـة معارضـة شـديدة، وترسـم صـورة مغرضة للثقافة الغربية المنحلة، تتكون من عناصر ثلاثة: البغاء، والمواد الإباحية، والعلاقات الجنسية خارج إطار الشرعية، وتلاحظ عائشة إمام في مقالهـا الـوارد في هـذا الكتـاب أن الإسلاميين في نيجيريا يرفضون القانون العلماني بحجة أنه قانون مسيحي. إن الهوية تقـع في موقع القلب من تلك الحركات.

لكن هل الهوية الثقافية هي السبيل الوحيد لفهم وتفسير تلك الحركـات؟ لقـد سـعى بعض المحللين في مجـال دراسـات الشـرق الأوسـط (ومنهم كاتبـة هـذه السـطور) وطلاب من جنوب آسيا لدحض الفكرة القائلة بأن "الثقافة" - وبالتالي "الدين" - أمر أساسـي لتفسـير كـل من الثبـات والتغـير. وهم في تحليلهم يوضـحون بـروز "المـداخل" النظريـة الأخـرى: الدولة، والعلاقات الطبقيـة، ونظم الإنتـاج، وديناميكيـات النظـام العـالمي.([11]) وفي سـياق بزوغ الحركـات الأصـولية وحركـات المجتمعـات المحليـة، لا مفـر من التسـاؤل عن كيفيـة تحـول الثقافــة والهويــة الجمعيــة إلى إشـكالية. وقــد اقــترح روبــرت واثنــاو Robert Wuthnow إطارًا لتحليل الحركات الأيديولوجية التي تدعو إلى إعادة بناء النظام الأخلاقي الـذي لحقـه التقـويض أو التغيـير. ويربـط إطـاره بين الحركـات الأيديولوجيـة وديناميكيـات النظـام العـالمي، الـتي تـدور حـول التحـولات الـتي طـرأت على العلاقـات بين المركـز

والأطراف، وتغير أوضاع النخبة في الأطـراف. تحـدث حركـات إعـادة إحيـاء لأيـديولوجيات عنـدما يـتيح التوسـع في تطـبيق النظـام العـالمي لأفـراد النخبـة في المنـاطق الطرفيـة اختيارات جديدة تقودهم إلى إعادة تحديد علاقاتهم بالأفراد الذين لا ينتمـون للنخبـة، الأمـر لذي يخلق بين هؤلاء شعورًا بالقلق فيبذلون جهدهم لاستعادة النظام الأخلاقي القديم(١٢).

أما الفصل الذي كتبته جوان سميث Joan Smith فيقدم لنا إطارًا تحليليًا للنظم العالميـة يفسر بزوغ سياسات الهوية ومكـان النـوع في عمليـة إعـادة بنـاء الانتمـاء إلى شـعب مـا. وتلاحـظ سـميث أن نظريـة النظم العالميـة يمكن أن تفسـر مشـروع عولمـة الرأسـمالية والفروق الشاسعة التي نتجت عن ذلك. ثم تقدم مفهوم الأسرة كنتاج تاريخي للرأسمالية، وكمجموعة من العلاقات متأثرة بالنوع، وكموضع لمعارضة الدولة والنظام الاقتصادي وهي نظريـة الحركـات "المضـادة للشـمولية" الـتي وضـعها إمانويـل فالرشـتاين Immanuel Wallerstein ورفاقه.

يقدم منظور النظم العالمية نقطة بدء نظرية نافعة. وتوضح فصول هذا الكتاب أن الثقافـة تخفي أكثر مما تظهر، وتدعي أن لها حقوقًا على الناس خاصة النساء، وإن كان لهم حقوقًا عليها. وتقدم فصول الكتاب أيضًا مادة غنية يمكن بفضلها تحديد العملية التي يبدو أنها أدت إلى الاهتمام المتزايـد بـالأمور المتعلقـة بالثقافـة والهويـة. إن التقـييم المقـارن لدراسـات الحالة التي تقدمها فصول الكتاب ترجح بأن مـا هـو ثقـافي لا يمكن فهمـه على نحـو ملائم خارج علاقته بما هو سياسـي، وخاصـة علاقتـه بمـا هـو اقتصـادي. ولا يمكن أيضًـا اسـتبعاد الصراع الطبقي كأداة تحليلية ومتغير تفسيري. وسوف أقـدم تلـك العمليـات مرتبـة ترتيبًا متسلسلاً قمت بوضعه في محاولة لتنـاول تعقـد تشـكيل وتسـييس الهويـة على المسـتوى الاجتماعي الكلي في نهايات القرن العشرين.

1 - إن تـدويل رأس المـال - نشـر التصـنيع في كـل أنحـاء العـالم، وتـدفق العمالـة ورأس المال، واتساع نطـاق التجـارة والاتصـالات لتشـمل العـالم بأسـره - قـد أدى إلى نـوع من التجانس في الثقافة والسياسات. ينعكس ذلـك في انتشـار الولـع بموسـيقى "الـروك أنـد رول"، وبالكوكـاكولا، والجيـنز، والتليفزيـون الأمـريكي. كمـا يمكن أن يحـدث "الانتشـار الثقافي" بطريقة قسرية، كما في حالة فرض إذاعة مارتي على كوبا.

٢ - تنعكس الثقافـة والسياسـات الكونيـة في انتشـار الخطابـات السياسـية والحركـات والمؤسسات التي ينظر إليها خطأ على أنها غربية الطابع وهي تلك المؤسسات التي تعـني بقضـايا حقـوق الإنسـان، وحقـوق النسـاء، والمسـاواة، وحـق تقريـر المصـير، والحركـات الاجتماعية، والنظام البرلماني، والاشتراكية، والنظام الديموقراطي، والخصخصة. إن هـذه الخطابات والمؤسسات لا تخص منطقـة جغرافيـة ولا ثقافـة بعينهـا دون غيرهـا. وبالمثـل، تقبـل معظم الـدول الأعضـاء في الأمم المتحـدة القـانون الـدولي و"الإعلانـات العالميـة" المختلفة الصادرة من الأمم المتحدة وتصدق عليها، حتى لو لم تلتزم بها بشكل منسجم.

3 - لكن عمليـة العولمـة الاقتصـادية ينقصـها بشـدة العـدل والمسـاواة. فبعض المنـاطق تستفيد من التراكم الرأسمالي أكثر من غيرها، وتمتلك قدرة التحكم في الموارد على نحو أكبر، ومزايا التطور الاقتصادي لم تصل إلى كل المجتمعات والسكان على مستوى العالم، وتميزت عملية توزيع الموارد والثروة بعدم المساواة على نحـو صـارخ. وقـد أدى ذلـك في السبعينيات إلى بروز الدعوة إلى النظام الاقتصادي الدولي الجديد، وعقدت الأمم المتحدة

عدد من المؤتمرات، وتم نشر العديد من الكتابات التي قدمت اقتراحات حول إمكانية نقل بعض الفائض من ثروات وموارد الشمال إلى الجنوب.

4 - كان للمثل الذي ضربته الثورة الإيرانية (١٩٧٨ - ١٩٧٩) أثر عميق، فقد أظهرت هذه الثورة أن توحيد قوى المعارضة يمكن أن يطيح بالدول القوية، وهو درس حفظه أهل شرق أوروبا عن ظهر قلب بلا ريب، وشجع ذلك تطور حركات الإسلام السياسي في بلدان أخرى.

5 - مع استمرار تركز الثروة في الشمال والفقر في الجنوب، (بل أيضًا شهدت ثمانينات القرن العشرين حركة عكسية لنقل الفائض من الجنوب إلى الشمال في إطار عملية تسديد فوائد الديون). وتحول انتباه النخب والمثقفين في الجنوب إلى شكل آخر من أشكال تحكم الشمال في الجنوب متمثلاً في التحكم في المعلومات، والاتصالات، ووسائل الإعلام. أدى هذا إلى خروج نداءات من البلدان النامية من أجل نظام معلومات عالمي جديد، قوبلت بمعارضة شديدة من الغرب. وفي تلك الفترة وصل الحوار بين الشمال والجنوب إلى طريق مسدود.

6 - كذلك لا يتم توزيع الموارد الاقتصادية والسلطة السياسية توزيعًا عادلاً متساويًا داخل كل بلد على حدة. وعادة ما يقرر من يملكون أو يتحكمون في الموارد الاقتصادية والسياسية ما هو "رأس المال الثقافي" و "رأس المال الرمزي" الملائم. وقد يأتي التغير في العالم الثقافي على نحو فجائي، خاصة من خلال وسائل الإعلام، مما يخلق شيئًا من عدم الانسجام.

7 - وعند نقطة معينة، تتصادم المثالب الاقتصادية مع التغيرات الثقافية، فيؤدي ذلك إلى استياء ورفض المجموعات التي أصابها الضرر والضعف لتلك التغييرات الثقافية بل ومقاومتها. وتنشب صراعات من أجل توزيع أكثر إنصافًا، أو من أجل تحول تام في موازين القوى الاقتصادية والسياسية.

8 – وقد تقوم المجموعات التي أصابها الضرر والوهن باسترجاع بعض مكونات مخزونها الثقافي، أو تستخدم مواردها الثقافية لتعبئة وتنظيم المعارضة وخلق حركة. وقد تكون لغة المعارضة المستمدة من الثقافة على نحو أقوى حتى وإن كان الدافع والسبب وراء المعارضة هو الضرر الاقتصادي والاجتماعي.

9 - وقد تستعرض النخبة السياسية أيضًا الموارد والبلاغيات الثقافية للحفاظ على وضعها وإكسابه شرعية. وقد يعتمد أفرادها على "الثقافة"، أو السلطة، أو ما يدعون أنه القيم الأصيلة للثقافة لتبرير أفعالهم. وقد يتحولون إلى المسائل الثقافية (الدين، والأخلاقيات، ومظهر النساء، والإمبريالية الثقافية) لتشتيت الانتباه بعيدًا عن الفشل الاقتصادي وانعدام العدالة الاجتماعية.

10 - تؤدي تلك الأنشطة والخطابات إلى الدعوة إلى إعادة التأكيد على الثقافة، وبذلك تتحرك عملية تشكيل الهوية قدمًا.

وهكذا نجد أن إعادة تأكيد الهوية وحركات الإحياء الثقافي تعكس التبعية المتبادلة بين ما هو اقتصادي وثقافي وسياسي؛ كما ينبغي النظر إلى ذلك في السياقين القومي والدولي. علاوة على ذلك، تكشف مثل هذه الحركات التنافس بين المجموعات الاجتماعية والطبقات على الموارد الاقتصادية والسلطة السياسية. وقد لاحظ تشارلز تيللي Charles Tilly، أن المتنافسين الذين يتهددهم خطر ضياع مكانهم في نظام الحكم يميلون إلى القيام بحركات جماعية على سبيل "رد الفعل"، وغالبًا ما تأخذ تلك الحركات أشكالاً تشمل المجتمع المحلي كله(١٣). قد تنخرط النخبة أحيانا في إثارة مسألة هوية الجماعات، وفي أحيان أخرى يكون الدافع إلى إثارة مسألة الهوية هو رغبة الجماعات المهمشة أو التي تدهورت أوضاعها الاجتماعية في البحث عن مكانة. وأخيرًا، فإن ما سبق يوحي بشدة بوجود علاقة بين الإحباط الناتج عن قسوة النظام الاقتصادي العالمي والنظم المحلية في التراكم والتوزيع، وبين تحول التركيز من الجانب الاقتصادي إلى الجانب الثقافي، ومن مفهوم الاستغلال إلى مفهوم الهوية. لقد اتبعنا في هذا الكتاب التصور البحثي الذي اقترحه مخرجي حيث وحدة التحليل هي النظام العالمي، وتحدد بالأقاليم الجغرافية الخاضعة للهويات المزعومة لمختلف الحضارات، وحيث أصغر وحدة تخضع للدراسة في كل إقليم من تلك الأقاليم على حدة هي دولة قومية. لذا سأكرس القسم التالي لمجموعة من القضايا المتعلقة ببروز حركات الإسلام السياسي في الشرق الأوسط، والتي نعتبرها هنا نوعًا خاصًا من سياسات الهوية (14)

واتساقًا مع الإطار الموضح أعلاه. أود أن أشرح أسباب قيام تلك الحركات، مع بعض الملاحظات حول البعد الخاص بالنوع الاجتماعي (الجندر)، وإن كانت مسألة النوع ستناقش بشكل أعمق فيما بعد. كما سنرى يندرج تحت هذا الإطار كل من البعد الاقتصادي والسياسي والاجتماعي، كما يشمل العمليات التاريخية والتطورات المعاصرة، ووضع حركات الإسلام السياسي بشكل متوازن داخل النظام العالمي.

بزوغ حركات الإسلام السياسي: بعض الفرضيات

1 - بزغت حركات الإسلام السياسي في إطار أزمة طاحنة ألمت بالشرق الأوسط وشمال أفريقيا، وأثرت في اقتصاد تلك المنطقة، النفطي وغير النفطي على حد سواء، ولم يؤدي التحديث حتى الآن إلا إلى تحقيق منجزات غير متوازنة، ذلك أنه جاء نتيجة ظهور سلعة وحيدة باهظة الثمن. لقد ازداد التوتر في المنطقة منذ أواخر السبعينيات نتيجة لتزايد الديون، وتفشي البطالة، وتذبذب أسعار البترول، وفرض تدابير التقشف في الثمانينات. وقد ارتبط كل ذلك بعملية التكييف الهيكلي التي شملت العالم كله، وبالتدهور الاقتصادي والاجتماعي في الثمانينات، وهبوط سعر البترول في السوق العالمي، مما كان له أسوأ الأثر على مستوى المعيشة في المنطقة.

٢ - على المستوى السياسي، تتميز المنطقة بوجود دول ذات نظام "أبوي جديد "(١٥) أخمد صوت الاتجاهات اليسارية والقوى الليبرالية، بينما شجع المؤسسات الدينية في بحثها عن الشرعية. إن النزعة التسلطية وفشل التنمية ينزع المشروعية عن البرامج السياسية والاقتصادية الموجودة. (تراجع الإشارات إلى إخفاقات نظام الحزب الأوحد في كل من الفصلين الخاصين ببافون Baffoun بوتا Bouatta وشريفاتي - مرابطين - Cherifati Merabtine)

3 - أما على المستوى الاجتماعي، فإن علاقات الإنتاج الاشتراكية ليست سائدة في كافة أقطار الشرق الأوسط وشمال أفريقيا. فكما هو الحال في العديد من البلدان النامية توجد بالتوازي مع أنماط الإنتاج الرأسمالية أنماط إنتاج ما قبل الرأسمالية. ويصحب كل من تلك الأنماط صيغ اجتماعية وأيديولوجية، وأنماط وعي تتناسب معها. يؤدي ذلك إلى تعايش غير مريح بين الطبقات الاجتماعية الجديدة والطبقات التقليدية. فمن جهة توجد الشريحة العليا من الطبقة الوسطى المتشبهة بالغرب، ومن جهة أخرى توجد البرجوازية الصغيرة التقليدية التي تنتظم حركتها حول السوق الشرقي (البازار) والمسجد. هذا وما زالت العلاقات المجتمعية التقليدية منتشرة في العديد من البلدان. توجد في جميع المناطق الحضرية أعداد كبيرة من العاملين خارج سوق العمل الرسمي، يتوزعون ما بين فقراء الحضر، والأميين.

4- هناك أيضًا زيادة وإن كانت محدودة – في تعليم وعمل النساء، وذلك بفعل وجود دول صاعدة، الأمر الذي شكل تحديًا للنظام الأبوي في العلاقات بين الجنسين وأضعف شوكته. وقد تضاربت تلك التطورات مع مكانة رجال البرجوازية الصغيرة وسببت لهم قلقًا، كما أحدثت مثل هذا الأثر بدرجة أقل لدى نساء تلك الطبقة. أدت التغيرات في علاقات النوعين، وبنية الأسرة ووضع النساء في حدوث نزاع بين الجماعات الاجتماعية الحديثة والتقليدية على طبيعة المؤسسات والممارسات الثقافية والأيديولوجية وعلى اتجاهاتها. إن حركات الإسلام السياسي بحالتها تلك تمثل تشكيل الهوية وتسييسها في شكل طبقي.

5 - يبدو أن تجربة الناس مع الاستعمار الأوروبي قد تركت توترات ومشاعر عميقة وراسخة بالظلم. كما أن عدم حل المشكلة الإسرائيلية - الفلسطينية، والشعور المتغلغل بالظلم بسبب أفعال إسرائيل وأمريكا قد ساهم أيضًا في نشأة حركات الإسلام السياسي.

6 - وفي غياب حركات ومؤسسات وخطابات ليبرالية أو اشتراكية ناضجة ومتبلورة تمامًا يكون الخطاب السائد إسلامي النزعة، رغم أن الإسلام يتنوع تنوعًا كبيرًا بين الحركات الإسلامية المختلفة. كما أنه يدخل في علاقة تنافسية مع النزعة القومية، إلى درجة تكدر صفو معتنقي مبأ الجامعة الإسلامية. وبالنسبة لبعض المسلمين، تؤدي الأيديولوجية الجديدة - أي الأيديولوجية الإسلامية - إلى التخفيف من حدة القلق لأنها أيديولوجية تقدم نوعًا من الطمأنينة. كما أنها حركة تقدم للناس أشكالاً من التضامن والدعم الجماعي(١٦) فالإسلام يقدم هوية ثابتة في مجتمع يتغير بمعدلات متسارعة.

7 - في سياق الأزمة الاقتصادية والسياسية والأيديولوجية، من السهل أن يقوم قادة الإسلام السياسي الشعبويين والخطابات التي يستعملونها بملء الفراغ الموجود. فمعظم حركات الإسلام السياسي يمكن أن تدعى أنها حركات شعبية بفضل قاعدتها الاجتماعية الواسعة والتي تضم أساسًا البرجوازية الصغيرة. إنها حركات تدغدغ المشاعر الوطنية بفضل هجومها على كل ما هو أجنبي. كما أن هذه الحركات تعد مشروعات سياسية تهدف إلى الوصول إلى السلطة.

٨ - تعلى هذه الأيديولوجية الجديدة من شأن التقاليد، وكثيرًا ما تقوم بابتداع تقاليد مناسبة. إن الحجاب النموذجي الذي يوصي به الإسلام السياسي لا يمت بصلة على الإطلاق للملابس التقليدية، فهو رداء مستجد ومعاصر، يتم التعامل معه على أنه بمثابة زي موحد. (١٧) أيضًا تهتم حركات الإسلام السياسي اهتمامًا كبيرًا بطبيعة العلاقات بين

الجنسين، إلا أن خطابات تلك الحركات عن النساء شديدة التناقض فيما بينها، فالجماعـات المختلفة تركز على مسائل مختلفة فيما يخص قضايا النوع.

9 - لم يمر الشرق الأوسط تاريخيًا بتجربة ثورة برجوازية مكتملة أو بحركـة تنويريـة تامـة، كما أن الإسلام لم يشهد عملية مشابهة للإصلاح الـديني الـذي حـدث في المسـيحية. وقـد كانت حركات التحديث والإصلاح جزءًا من التاريخ الإسـلامي / الشـرق أوسـطي، لكنهـا لم تنجح على النحو الذي نجحت به الحركات المثيلة في التاريخ المسيحي/ الأوروبي (١٨). لقد نشـأت حركـات الإسـلام السياسـي من عمليـة التحـول (بمـا في ذلـك التحـول السـكاني) والتحديث. أما الأمـر الغـامض حقًـا فهـو مـا إذا كـانت تلـك الحركـات تعرقـل التحـول إلى الحداثة أم تسرع به.

١٠ - هكذا تكون الثقافـة والـدين والهويـة آليـات دفاعيـة ووسـائل يتم بهـا تشـكيل النظـام الجديد. تبدو حركات الإسلام السياسي ذات طابع عتيق، لكنهـا في الحقيقـة تجمـع مـا بين خطابات الحداثة وما قبل الحداثة، ووسائل الاتصال، وحتى المؤسسات السياسـية الحديثـة وما قبـل الحديثـة. من ثم يجب النظـر إلى تلـك الحركـات على أنهـا ذات طـابع يجمـع بين الفعل ورد الفعل.

يمكن القول أن نشأة الأصولية في أحضان الأزمة الاجتماعية الاقتصادية ينطبق كذلك على حالات نيجيريا وجنوب آسيا. يتفق وصـف وتحليـل أصـغر علي إنجينـير Asghar Ali- engineer للحركات الشعبية الهندية - وخاصة بـزوغ موضـوع الهويـة الإسـلامية ذات الطـابع السياسي - مـع التحليـل المقـدم هنـا(١٩). لكن لابـد من ذكـر عامـل آخـر من عوامـل نمـو حركات الإسلام السياسي: التمويل بالبترودولارات السعودية، وهو الموضوع الـذي تناقشـه مـاري إيمي هيلي لوكـاس Marie- Aimee Hélie- Lucas في هـذا الكتـاب. يخلص إنجينير إلى أن حركات الإسلام السياسـي أو الحركـات الجماعيـة ليسـت ظـواهر دينيـة أو عرقية خالصة، ولا هي بالظواهر الاقتصادية والسياسية الخالصة. ينطبق هذا الكلام بالمثـل على جوش إمونيم في إسرائيل. تلاحظ مادلين تريس Madeleine Tress أن الجماعات التي يكون لها جدول أعمال سياسي غالبـا مـا تـبرر أهـدافها وأفعالهـا بمقتطفـات مـأخوذة على نحو انتقائي من نصوص تقليدية ودينية وتاريخية.

لكن يوجد بالتأكيد ما يسمى حركات "الرجوع للجذور" التي تتكون من ناس يتجمعون معـا حول هوية مشتركة، ويسعون إلى تمكين أنفسهم عن طريق استعادة مـا في الماضـي من أساطير ورموز. وهذا لا يحدث بالضرورة على حساب مجموعات أخرى، ولا يحتاج لإنجـازه إلى القوة السياسية. تقـدم ديـبرا كوفمـان Debra Kaufman في هـذا الكتـاب نموذجًـا لذلك النـوع. درسـت كوفمـان الطائفـة اليهوديـة الأمريكيـة المتشـددة، ووجـدت أنهـا تهتم بإعادة تأكيد هويتها الثقافية أكثر من اهتمامها بالقوة السياسـية. وهنـا نجـد بوضـوح فـرص اختيار للهوية أكثر مما نجد في الحالات التي تمتلك فيها الحركات السياسـية الثقافيـة قـوة سياسية أو تتبوأ مناصب في الدولة. لكن نايرا يوفال ديفيس Nira Yuval Davis تجادل في أن الجماعات العرقية التي تستخدم الموارد الثقافية والتي صممت من أجلها سياسات التعدديـة الثقافيـة قـد تكـون لهـا في الحقيقـة أهـداف سياسـية. تستكشـف تلـك الباحثـة العلاقات بين هوية الفرد، وسياسات الهوية، ومسائل التمثيـل الثقـافي والمجتمعي، خاصـة في نظم الحكم الغربية المعاصرة.

ويبدو أن هناك نوعان من الحركات السياسية الثقافية: (أ) الحركات التي تسعى للحصول على السلطة السياسية، أي حركات المعارضة، و(ب) الحركات التي تسعى للحفاظ على ما لديها من قوة سياسية أو الحصول على الشرعية باستغلال المشاعر الدينية والثقافية، أي الحركات الأصولية التي تدعمها الدولة. من الأمثلة المعروفة لأول هذه الأشكال هناك حركة الإسلام السياسي في إيران؛ وجبهة الإنقاذ الإسلامية في الجزائر وهو المثال الأقرب زمنيًا. أما أمثلة الشكل الثاني فتندرج تحتها باكستان في ظل حكم ضياء الحق، وهو ما تناقشه خوار ممتاز Mumtaz Khawar،مؤكدة على دور الدولة في تعزيز وتبني أيديولوجيات معينة. وترى سلمى صبحان أن البحث عن الهوية في بنجلاديش أيضًا هو بالأساس لعبة سياسية يديرها موظفو الدولة([٢٠]).

لكن ورقة عائشة إمام توضح كيف يمكن أن تقوم الحركات بالدورين أو بأي منهما، عبر الزمن ووفقًا للأوضاع السياسية. وتلاحظ هيلي لوكاس تشابهًا مذهلاً في خطابات الحركات السياسية والثقافية المتنوعة ومنها أن الهوية الإسلامية في خطر، وأنه لابد أن يعود المجتمع إلى التقاليد الثابتة، وأن الهوية تكمن في الفضاء الخاص (سلوكيات النساء، وملابسهن، ومظهرهن)، وأنه لابد من وضع قوانين الأحوال الشخصية الإسلامية على مستوى الدولة (في حالة المجتمعات التي تضم أغلبية من المسلمين) أو على مستوى الطائفة (في المجتمعات التي تضم أقلية من المسلمين مثل الهند). وفي كل الأحوال، تقوم "الهوية"، كما تقوم "الثقافة" بوظيفة حجب الواقع المركب للمجتمعات، وصياغة العلاقات وتسجيلها بشكل ينطوي على نوع من التشويه. ورغم أن السعي للهوية والتركيز على الثقافة مقصود منهما تمييز مجموعة بشرية معينة عن غيرها من المجموعات، إلا أن "الثقافة" مثلها مثل "الأمة" تعتم على الفروق الطبقية والجنسية وعلى تباين الأجيال، وغيرها من الفروق ذات الدلالة.

من المهم هنا التأكيد على أن أسباب حركات الإسلام السياسي مركبة ومعقدة، فأسبابها سياسية، واقتصادية وثقافية، مع وجود الصراع الاجتماعي والطبقي كسمة جوهرية. كما لابد من أن يتضح أن أهداف تلك الحركات ليست ثقافية صرف، بل هي سياسية في أحوال كثيرة. أي أن أهداف العديد من الجماعات "الأصولية" التي تتلقى دعمًا خارجيًا تتضمن إحداث تغييرات قانونية، وتحقيق صعود اجتماعي، والحصول على السلطة السياسية، وصولاً إلى الادعاء بالحق في تقلد سلطة الدولة. من المهم إذن التأكيد على وضع الدين والإحياء الثقافي في سياقهما الاجتماعي الاقتصادي والسياسي. ومن المهم أيضًا أن نفهم الديناميكيات الطبقية والنوعية (الجندرية) لتلك الحركات. تصف عديد من فصول هذا الكتاب تلك الديناميكيات, لكن المفهوم الإيراني للغرب زادجي gharbzadegi والجدل المحيط بالحجاب يقدمان عرضًا غنيًا لإشكاليات الطبقة والنوع بشكل خاص.

الطبقة والنوع في سياسات الهوية

توجد ترجمات متنوعة لمصطلح الغرب زادجي. البعض يترجمونه بمعنى التسمم بالغرب حتى الثمالة westoxication،أو الالتهاب الناتج عن ميكروب الغرب westitis،أو الهوس بأوروبا euromania, أو العدوى بميكروب الغرب occidentosis. لكن كل الترجمات تدل على أنه مرض، أو فيروس، أو "طاعون آت من الغرب"، إنه ظاهرة الإفراط في

التفـرنج الـتي تصـيب أفـراد المجتمـع (الحاصـلين عـادة على تعليم غـربي) بـالاغتراب عن ثقافتهم([٢١]).

ومن خلال هؤلاء الأفـراد "المصـابين بمـرض الغـرب" يمكن أن تغـزو الإمبرياليـة المجتمـع وتوجـه للثقافـة ضـربات مـدمرة. من هم أفـراد المجتمـع الأكـثر عرضـة للإصـابة بـالغرب زادجي؟ إنهن النساء بالطبع! إذ يمكن للمستعمرين الكولونياليين والإمبرياليين أن يضـعفوا الثقافــة بســهولة بتجريــد النســاء من العفــة والاحتشــام والشــرف من خلال بث أفكــار الاستقلالية في اتخاذ القرار، واستغلال الجاذبية الجنسـية ومـا إلى ذلـك. يقـال أن هـذا مـا حدث في الجزائر تحت الاحتلال الفرنسي الكلونيالي، وفي إيران أثناء حكم الشاه الموالي لأمريكا. ما أهم مصل مضاد لفيروس الغرب زادجي؟ إنـه الحجـاب. علاوة على ذلـك، لابـد أن يكون الحجاب إجباريًا من أجل حماية الهوية الثقافيـة وسـلامة الجماعـة ونسـائها. لكن، لمن يعطى هذا المصل في حالة جمهورية إيران الإسلامية؟ أيعطى لنساء الطبقة العاملة؟ أم للقرويات؟ أم لنساء الأحياء الحضرية الفقيرة؟ لا. لم تكن المستهدفات أساسًا إلا نساء الشريحة العليا للطبقة الوسـطى المتعلمـات، وأساسًـا الحاصـلات على تعليم على النمـط الغـربي في المـدارس الثانويـة أو الجامعـات. فهـؤلاء النسـاء في عـرف أصـحاب الإسـلام السياسي قد تجردن من هويتهن الثقافيـة الأصـيلة واعتنقن بـدلاً منهـا هويـة تحـاكي هويـة الغـرب، بكـل مـا فيهـا من أفكـار عن الليبراليـة، والاشـتراكية، والماركسـية، والنسـوية، والمساواة بين الجنسين.

كل هذه الأفكار تستحق اللعنة في عـرف أصـحاب الإسـلام السياسـي، والأشـخاص (وهنـا نعني حرفيًا الأفـراد) الـذين تبنـوا تلـك الأفكـار كن النسـاء المصـابات بـالغرب زادجي: أي الفاسدات، البرجوازيات، الخائنات ثقافيًـا. وهكـذا، عنـدما تقلـد آيـة اللـه خوميـني ورفاقـه مقاليد الحكم في الدولة (بعـد نضـال عـنيف مـع الليبرالـيين، والجنـاح اليسـاري الإسـلامي للمجاهدين والاشـتراكيين)، فرضـت البرجوازيـة الصـغيرة التقليديـة المنتصـرة تشـريعات قمعية جمعت بين الهجوم على النساء (الصراع المبـني على التميـيز بين الجنسـين) وعلى الشريحة العليا من الطبقة المتوسطة (الصراع الطبقي)([٢٢]).

تقدم كل من بوواتا وشريفاتي – وهما متخصصان في علم النفس الاجتماعي مثل بـافون - مرابطين وصـفًا لبنيـة شـبيهة، هي بنيـة النسـاء الجزائريـات المتفرنجـات، وهمـا توظفـان مهاراتهما التحليلية في التعامل مع موضوع الهوية. لقد صار الحجاب الآن في كل مكان هو العلامة المميزة للمرأة التي تنتمي للإسلام السياسي. إنه الحد الفاصل بين المجتمع الـذي يسـوده الإسـلام السياسـي وغـيره من المجتمعـات، ممـا يمـيز النسـاء الإسـلاميات عن "الأخريات". إنه درع حام من قذائف وسهام الإمبرياليين. لكن الحجاب القسري في إيـران يستخدم أيضًا كآلية للتحكم الاجتماعي، فهو بمثابة تكريس للقواعد التي تحكم النساء. كما أنه يرمز إلى غياب إمكانية اختيـار الهويـة، فالهويـة المرتبطـة بصـيغة الحجـاب، هي هويـة مفروضة قسرًا. وكما توضح حنا بابانـك Hanna Papanek،فإنـه يتم التحكم في النسـاء وإرغامهن على الانصياع لتصور معين للأنوثة والمجتمع المثاليان.

وفي حالة باكستان، أنت الأصولية ومشاركة النسـاء النشـطة في المشـروع الأصـولي مـع صحوة حركة نسائية مناضلة، أسستها نساء من الشريحة العليا للطبقـة المتوسـطة. وكمـا يمكن توقعه، تعرضت الحركة النسائية الباكستانية للهجوم باعتبارهـا حركـة برجوازيـة غـير ملائمة ومغتربة ثقافيًا. وتقرر خاوار ممتاز أن الصـحافة وصـفت النسـويات بـأنهن (مغـرب

زاد) magh- reh- zad (الكلمة الأوردية المقابلة لكلمة غرب زاده)، وأنهن شيوعيات، أو هنديات، أو من أعضاء اللوبي الصهيوني، أو كل هذه الصفات مجتمعة! ومن التدابير التي اتخذتها حكومة ضياء لمنع انتشار مثل هؤلاء النسوة، إنشاء مدارس دينية للبنات بقصد ضمان غرس الهوية الدينية السليمة. وتخبرنا بيناز توبراك Binnaz Toprak أن دروس الدين قد صارت إجبارية في المدارس الابتدائية والثانوية بتركيا منذ عام 1980، وهي السنة التي حدث فيها الانقلاب العسكري. يوحي هذا ضمن أشياء أخرى بأن الجماعات الموالية للغرب يمكن أن تستغل الدين هي الأخرى. فبنجلاديش التي بدأت ظاهريًا كدولة علمانية اشتراكية في سنة 1970، بها الآن أيضًا تعليم ديني إجباري. وفي حالة أفغانستان، وصف التعليم العلماني الذي تلقاه الشباب المبعوثين إلى الاتحاد السوفييتي بأنه "دعائي" و"موالاة للاتحاد السوفييتي"، لكن التعليم الديني الذي يقدم بطريقة ما في معسكرات اللاجئين "مستمد من الثقافة" وهو بالتالي ملائم[23]. ويبدو أن حالة البنات اللاتي يكدن يكن محرومات تمامًا من التعليم تحت حكم القادة المجاهدين "الأصلاء ثقافيًا" في معسكرات اللاجئين لم تثر اهتمام لابر وروبين. كما ينتشر التعليم الديني في إسرائيل، رغم أن أسلوب تدريس الدين في المدارس التي تديرها الحكومة مختلف عنه في المدارس الدينية المستقلة.

إنني أرى أن الصراع الجنسي هو أيضًا صراع طبقي. وقد شاركت في إثارة هذه الفكرة في الكتاب كل من جيرامي، وطبراق، وممتاز، وإمام. فحيث ينظر للنساء المتعلمات من الطبقة الوسطى على أنهن عميلات للثقافة الإمبريالية وهدفا للتشريعات القمعية، نجد أن الصراع الطبقي وصراع الجنسين يتلاقيان بطريقة حيوية. توضح عالية بافون بشكل مدهش التوازي بين تمرد البرجوازية الصغيرة في أوروبا في ثلاثينات القرن العشرين وحركات الإسلام السياسي في شمال أفريقيا في الثمانينات. يبدو أن انعدام الأمان الاقتصادي والاجتماعي لدى طبقة من الطبقات تواكبه مجموعة من ضروب القلق الاجتماعي والنفسي تنعكس غالبًا على النساء (وكثيرًا ما تنعكس على جماعات أخرى مثل المهاجرين، والسود، واليهود).

يطرح التحليل على أساس النوع تحديًا نظريًا كبيرًا يتعلق بموقع النوع من أسباب ونتائج الحركات الأصولية والمجتمعية. ذلك أن النتائج والعواقب الخاصة بالنوع أكثر وضوحًا، فنحن نعرف أن الحركات السياسية الثقافية ومشروعات الدولة تأتي بتغيرات في القوانين، والمؤسسات، والممارسات، والاتجاهات نحو مسائل النوع، والأوضاع القانونية والاجتماعية للنساء. والأقل وضوحًا هو الدور الذي يلعبه النوع في التسبب في حدوث مثل تلك الحركات. توحي عدد من فصول هذا الكتاب أن التغيرات في العلاقات بين النوعين، وخاصة تلك التي تضعف بنية الأسرة الأبوية التقليدية، والظهور المتزايد للنساء، والتنافس بين النساء والرجال في سوق العمل والمجال العام، قد تكون أحد أسباب قيام تلك الحركات. تبدي فاطمة المرنيسي ملاحظة بسيطة لكنها عميقة: "إذا كان الأصوليون ينادون بالعودة للحجاب، فلابد أنهم فعلوا ذلك لأن النساء قد خلعن الحجاب"[٢٤] ترى المرنيسي أن القضية تدور حول القوة: فظهور النساء في المجال العام يخيف الرجال ويغضبهم، إذ يبدو أن هناك صراع مصالح بين الرجال الأصوليين والنساء غير الأصوليات. هكذا، يكون الأمر على أحد المستويات صراعًا بين الجنسين، أي صراع بين النزعة الأبوية والنزعة النسوية. وقد ذكرت عدد من النسويات، منهن أمريتا شهاشهي Amrita Chhachhi أن تفكك الأسرة الأبوية يعد سببًا أساسيًا من أسباب ظهور الحركات الأصولية والطائفية في جنوب آسيا. وقد فسرت المؤرخات النسويات الهنديات أمثال سوديش فيد Sudesh Vaid وكمكم سانجاري Kumkum Sangari طقس التضحية بالأرامل (الساتي) على أنه "حدث رمزي له قوة جمع شمل كل ما يبدو مهدداً بخطر

التداعي: الأسرة الممتدة، انصياع الإناث للمعايير الأبوية، هويات الجماعات الطائفية، التقاليد الهندوسية، الروحانيات الهندية، والأمة نفسها". كما أن تصوير الساتي على أنه يتم بالذات في مواجهة الحداثة والفرنجة والنزعة المادية، يجعل الدفاع مناهضة للتراث الاستعماري (٢٥).
يميل الداعون للإحياء الثقافي إلى إحاطة أنفسهم بهالة من المثالية، لكن وفقًا لرادا كومار Radha Kumar في هذا الكتاب، فإن المدافعين عن تقليد الساتي هم أنفسهم عرضة بشدة لخطر الوقوع في النزعة المادية والتجارية.
يبدو أن الأزمات والفترات الانتقالية تؤدي إلى المبالغة في الاعتماد على البيت والأسرة كملجأ لحماية الهوية المغتصبة. لكن هذا الوضع لا ينفرد به الإسلام والهندوسية، بل هو موجود في الأصولية المسيحية أيضًا وخاصة في تجلياتها الأمريكية. تلاحظ سوزان مارشال Susan Marshal أن الإحياء الديني الكبير للمسيحية في أمريكا يواكب فترات التفسخ الاجتماعي الكبرى (٢٦).

لقد حدثت الصحوة الكبرى الثانية في منتصف القرن التاسع عشر، وتكونت أساسًا من أفراد انتزعهم تيار الثورة الصناعية من جذورهم، وأعاد توطينهم في المدن، ونقلهم من بين أحضان التقاليد التي ألفوها، وعرضهم لقيم جديدة. أما الحركة المسيحية الأقرب زمنيًا المسماة بـ "الميلاد الجديد" فقد تم تفسيرها أيضًا على أنها استجابة للاضطراب العظيم الذي حدث في ستينات القرن العشرين، خاصة حركة الحقوق المدنية وحركة الاحتجاج على التورط في حرب فيتنام، التي أعقبتها في السبعينات أزمة ووترجيت، وهبوط سعر الدولار، وتدهور قوة أمريكا ونفوذها الخارجي. تعتبر مارشال أن تلك الأزمات الثقافية من شأنها تنشيط ودعم العناصر الأبوية المتأصلة في التقاليد الدينية. ويشمل الفصل الذي كتبته حنا بابنك مناقشة للخطابات الأبوية الخاصة بالحركات المسيحية المعاصرة المعارضة للإجهاض في الولايات المتحدة الأمريكية. ويوضح الفصل الذي كتبته ريبكا كلاتش Rebecca Klatch كيف أدت التغيرات الاجتماعية العميقة التي حدثت في الولايات المتحدة منذ ستينات القرن العشرين إلى تنامي "اليمين الديني الجديد" الذي يتبنى خطابًا مواليًا بشدة للأسرة.

أهمية النساء

ها قد بدأنا نرى سبب أهمية النساء، ولماذا لا يمكن الاستغناء عن مفهوم النوع في تحليل الحركات السياسية الثقافية، وفي التحولات، والتغير الاجتماعي. لإن النوع والأسرة ووضع النساء يتم تسييسهم في سياق تعاظم أهمية الهوية الدينية، والثقافية، والعرقية، والقومية، والتي تشير إلى النمو والتغيير غير المتوازنان. ويبدو أن معاني النوع أيضًا مرتبطة ارتباطًا لا فكاك منه بمعاني "الغير"، كما يشير محمد تافاكولي - تارغي Mohammad Tavakoli- Targhi في دراسته التاريخية لتصورات الإيرانيين عن الغرب والنساء الغربيات. وهي مرتبطة أيضًا بالمشروعات القومية، كما هو الحال في إسرائيل (تريس Tress) وألمانيا النازية (بابنك- Pap nek)، ونيجيريا (إمام Imam)، والسودان (هيل Hale)، والهند (مازومدار Mazumdar) والجمهورية الإسلامية في إيران (جيرمي Gerami). وحسب حنا بابنك، تسير المرأة المثالية والمجتمع المثالي يدا في يد، رغم أن المكانة الخاصة للنساء تعتمد كثيرًا على النظرة الخاصة للمجتمع المثالي. (٢٧)

في حالة أفغانستان مثلاً، نظر الإصلاحيون الماركسيون إلى النوع على أنه مواكب للفعل، الأمر الذي كان جزءا لا يتجزأ من مشروعهم السياسي الثقافي الهادف للتنمية والتغيير؛ بينما نظر أعضاء المعارضة القبليين - الإسلاميين إلى النوع على أنه يحمل معنى مواكبًا لرد الفعل. الأمر الذي كان أساسيًا لضمان الحفاظ على الوضع القائم. وفي معسكر اللاجئين في بيشاور وقعت النساء تحت تحكم شديد لم يسبق له مثيل([٢٨])، وتوضح سوشيتا مازومدار - Sucheta Ma zumdar أن في السنسكرتة (وهو تقليد مخترع حديثًا) تصير المرأة مستودعًا للروح الهندوسية، رمزًا لا يصح تدنيسه بفعل الغرب. ومن الصفات المركزية للأصولية سواء كانت إسلامية أو مسيحية أو يهودية أو هندوسية أنها تحاول تقييد حرية النساء وهويتهن. يخلص المرء من الاطلاع على العديد من دراسات الحالة الواردة في هذا الكتاب، وعلى النحو المفصل في الفصل الذي كتبته بابنك، إلى أن النساء يعانين من التحكم حيثما يتعاظم قدر الهوية الجمعية، وحيثما يوجد النزوع نحو اتخاذ الموقف الدفاعي والخوف من الأجانب. حينئذ، تصبح أشكال الهوية البديلة محلاً للشك والرفض وهو ما ينطبق على النسوية.

قد يقترن فرض الهوية بربطها بالدين (وما يرتبط به من عتاد مثل "الرداء الملائم")، أو قد يتخذ شكلاً أقرب للعلمانية، كما في الحركات القومية. توضح نهلة عبده في دراستها عن الانتفاضة الفلسطينية الأولى حرصًا على الخطاب القومي وقدرًا من الازدواجية نحوه، فهي تميز بين "القومية الرسمية التي تتبناها الدولة" والتي قد تقتصر على جماعة معينة وتتسم بالعنصرية و"الحركات الشعبية للتحرر الوطني". تضع نهلة عبده علامات استفهام على تلك الحركات الشعبية، وتحدد ما فيها من لحظات قمع نوعي (جندري) طبقي. ففي سياق قومي، يصير من الإجباري على النساء أن "ينتجن المقاتلين" أو أن ينجبن مزيدًا من الأفراد للمجتمع(29)، وقد ناقشت نايرا يوفال - دافيس هذا الموضوع في علاقته بإسرائيل([٣٠]).

وفي حالة الحركة الفلسطينية الهادفة للتحرر الوطني وتكوين الدولة، وبالذات في سياق تزايد الاستيطان اليهودي في الضفة الغربية، يتم حض النساء الفلسطينيات على أداء واجبهن الوطني بإنتاج المزيد من الفلسطينيين. ورغم أن عبده تشير إلى الفضاء الديموقراطي المتاح للنساء في النضال الشعبي، إلا أن هناك ما يدعو للقلق. عبرت عبده عن شيء من الذعر تجاه الشاعر الفلسطيني المحبوب محمود درويش الذي كتب:

سجل.. أنا عربية

وأطفالي ثمانية

وتاسعهم سيأتي بعد صيفية

فهل تغضب؟

وقد أبدت نهلة عبده ملحوظتها في المؤتمر الذي عقد بهيلسينكي، وتطرح نهلة عبده سؤلاً بليغًا: من الذي سيرعى كل هؤلاء الأطفال؟

يتم النظر إلى النساء بسبب قدرتهن الإنجابية على أنهن ناقلات القيم والتقاليد الجماعية، ومسئولات عن التنشئة الاجتماعية للصغار. وعندما ينصب التركيز على الهوية الجمعية ترفع النساء إلى مكانة رمز المجتمع، ويرغمن على حمل عبء الإنجاب من أجل الجماعة. ويعلى من شأن دورهن كزوجات، وبخاصة كأمهات، بل أن هذا الدور يصير مقدسًا. ويتم التسبيح بدور النساء في البيت والأسرة. كما تصير المرأة المفيدة هي الزوجة والأم، لا المرأة العاملة أو الطالبة أو المواطنة في سياق البنية الأيديولوجية لخطاب وبرنامج الحركة. وهذا هو السبب في الاهتمام الشديد الذي تبديه الحركة برداء المرأة وسلوكها. ولهذا يصير من المهم إرساء دور ملائم للنساء (تفرضه الطبيعة أو الإرادة الإلهية) وأن "تلزم النساء مكانهن". والنساء اللاتي يقاومن هذا الدور يتهمن بعدم الولاء.

وتبصرنا سيلفا ميزناريك Silva Meznaric بأهمية وضع "المرأة" في الصراع السياسي الدائر بين مختلف الجماعات الثقافية. يركز الفصل الذي كتبته ميزناريك على النزاع العرقي بين الصربيين والألبان في يوغوسلافيا في نهاية الثمانينات، والصرب والمسلمين في البوسنة والهرسك في يوغوسلافيا المفككة في ١٩٩٢ -١٩٩٣. في الحالة الأولى، تم الاغتصاب بمعنى أنه فعل سياسي تقوم به إحدى الجماعات (الألبان اليوغوسلاف) ضد جماعة أخرى (الصرب). صار الاغتصاب الذي هو فعل عنف يمارسه الرجال ضد النساء اغتصابًا سياسيًا وعرقيًا. وفي الحالة الثانية، كان الاغتصاب سلاحًا حقيقيًا إلى أبعد حد في أيدي العسكريين الصربيين لإحداث "تطهير عرقي" وإنتاج مزيد من الصربيين. وفي الحالتين، صارت النساء رهائن في الصراعات السياسية الثقافية بين الجماعات التي يقودها الذكور.

إن الحركة المعادية للإجهاض في الولايات المتحدة الأمريكية مشغولة بسلوكيات النساء – وخاصة سلوكياتهن الجنسية – مثلها مثل الحركات "الأصولية"، وهذا ما تناقشه حنا بابنك. إن الحركة المناهضة للإجهاض ترتبط بتراث الربط الأبوي بين الأنوثة والأمومة، وإنكار أي نوازع جنسية على النساء إلا لغرض الإنجاب. إن هذه الاتجاهات الأبوية قوية ومنتشرة وتتقاطع مع الثقافات. هناك بحث تم إجراؤه عن العلاقات المتوازية بين الاشتراكية القومية الألمانية والحركة الطائفية الهندوسية، ويشتمل هذا البحث على اقتباس لهتلر يمكن أن يأتي بدون أية مبالغة على لسان أي واحد من نشطاء اليمين المعادين للإجهاض في الولايات المتحدة الأمريكية، أو من الأصوليين الإسلاميين في إيران أو الجزائر، أو أي يهودي متشدد في إسرائيل، أو أي مناهض للشيوعية في بولندا أو الاتحاد السوفييتي. ويقول هتلر: "أن أروع ما في الطبيعة والعناية الإلهية أنه لا يمكن أن يحدث أي صراع بين الجنسين طالما قام كل منهما بالوظيفة التي أعدته لها الطبيعة"([31])

يمثل هذا الاقتباس صورة جلية للمثل الأعلى في النزعة الأبوية: أي أن يقوم الجنسين بأدوار متكاملة بناء على فروق خلقية، والأسرة هي الإطار الذي تتحد فيه تلك الأدوار المتكاملة وهي راعية التقاليد والكيان الذي يمارسها، وأن الزوجة الصالحة تعتنق أفكار الأسرة. والأسرة أيضًا تتمحور حول التنظيم العلني أو الخفي للنزعات الجنسية للإناث.

إن النظر إلى المرأة كحاملة للثقافة والتقاليد يعد عبئًا ثقيلاً على بعض النساء. عبء يفضلن ألا يسارعن بحمله، خاصة وأنه مبني على التحكم والانصياع. لكن البعض الآخر من النساء يعتبرنه شرفًا وميزة أن يتم رفعهن إلى مثل تلك المنزلة الرفيعة وموضع المسئولية. يبدو أن النساء الإسلاميات يجدن قيمة وهدفًا في اعتراف الحركة الإسلامية

بدورهن المنزلي "وطبيعتهن" وإضفاء أهمية غير عادية عليه. وهذا هو السبب في أن جميع الحركات "الأصولية" تحظى بمؤيدات ومعارضات من النساء. وهذا هو السبب أيضًا في أن الحركة النسوية تجد نساء ينتقصن من شأنها. وكما نعرف، لا يقتصر هذا الوضع على الحركات "الأصولية" ولا على العالم الإسلامي. في الولايات المتحدة الأمريكية توجد نساء معارضات للحركة النسوية، ولا يقتصر ذلك على فيليس شلافلي Phyllis Schlafly. لكن مشاركة النساء في الحركة المناهضة للإجهاض في الولايات المتحدة الأمريكية، مثلها مثل التأييد النسائي لحركات الإسلام السياسي في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا قد يعكس أيضًا مخاوف متأصلة في أعماق النساء، وبالذات النساء غير المستقلات اقتصاديًا. ربما ترى تلك النسوة الحركة كاستجابة للمجتمع المعاصر المفتقر إلى المعايير ويرغبن في تجنب تعرض النساء لمزيد من المطالب والضغوط. وتشير فرايد آكار Feride Acar في مقالها عن حركة الإسلام السياسي في تركيا أن النساء قد تعرضن لإيحاءات وممارسات متناقضة ومتنافرة، مليئة بتوقعات وطموحات زائفة، مما جعلهن عرضة للوقوع في شرك الأيديولوجيات التي تقدم الواقع بطريقة مبسطة وتقدم الوعود بالهروب من صراع الأدوار وغموضه(٣٢). إن سياسات الهوية تعد النساء بالأمان وبالحصول على مكانة في عالم قد جن جنونه، على حسب الاتجاهات المحافظة. يكمن الاستقرار جزئيًا في التحديد الواضح لأدوار الجنسين، والحياة العائلية، والتوجه نحو الدين. تقرر النساء اليهوديات المتشددات اللاتي درستهن ديبرا كوفمان Debra Kaufman أنهن يشعرن بالغربة النفسية عن التحرر الجنسي، والفردية، والرؤية العلمانية للعالم. وقد قررن أن احتياجاتهن الشخصية تلبي على نحو أفضل داخل الجماعة الدينية. وكما هو الحال مع النساء الإسلاميات، تخشى هؤلاء النساء اليهوديات من اختفاء الحدود الفاصلة. فهن يعلين من شأن الفروق بين النوعين، ويمجدن الفصل بين الجنسين.

والنساء الأمريكيات المنتميات لليمين الجديد اللاتي درستهن ربيكا كلاتش، لاسيما النساء اللاتي تسميهن "محافظات" يملن إلى رؤية كل شيء في ضوء الدين (الله، والمسيح، والرجل، والمرأة) ويضعن الأسرة بإصرار في مركز الاهتمام. إنهن يخشين تصدع العالم الأخلاقي ويلمن النسويات ويعتبرنهن مسئولات عن ذلك التصدع؛ ويقلن أن النرجسية وازدراء العمل المنزلي من نتائج الحركة النسوية. وتخشى هؤلاء النسوة المتدينات المنتميات لليمين الجديد أيضًا من سيادة الذكورية في العالم من خلال تشوش أدوار النوعين. وفي نفس الوقت، يبدين صراحة عدم ثقتهن في الرجال لأنهم غير ملتزمين، ويؤيدن تدابير مثل حظر الصور الإباحية حيث إن ذلك من شأنه "كبح جماح الطبيعة الحيوانية للرجال". هناك تشابهات لافتة للنظر بين نظرة النساء السودانيات اللاتي قابلتهن هيل إلى الدين، وطبيعة الرجال، والعلاقات الجنسية، والنساء الأمريكيات المسيحيات اللاتي ناقشتهن كلاتش، والنساء اليهوديات الأمريكيات اللاتي ناقشتهن كوفمان([33]) وتكمن المفارقة الحقيقية في أن بعض حجج النساء المتدينات تتناغم مع النسويات المثقفات (العلمانيات).

ومن المدهش أن حركات الإسلام السياسي التي برزت في الثمانينات قد جذبت الطالبات الجامعيات والنساء المتعلمات. من أسباب ذلك عدا السبب الذي ذكرته أكار أن العديد من حركات الإسلام السياسي يبدي مرونة من حيث الموقف من النساء، إذ يؤيد قادتها تعليم البنات، وبالذات حتى يصرن أمهات واعيات، وليتمكن أيضًا من تقديم الخدمات التعليمية والطبية لغيرهن من النساء، مما يساعد على تجنب المشكلات الناجمة عن فرط اختلاط الجنسين. كما تدفع النزعة البراجماتية لتشجيع النساء للمشاركة في سوق العمل في أوقات الحرب وفترات نقص القوى العاملة، كما حدث في حالة إيران([34]). وهكذا، يجمع خطاب الإسلام السياسي حول المرأة أفكارًا تقليدية محافظة تتعلق بـ "مكان المرأة"، مع

حنين مبهم لماض أسطوري وعصر ذهبي، وفي الوقت ذاته قبولاً لاحتياجات ومتطلبات الاقتصاد الحديث.

تؤيد نساء الأسر التقليدية المنتميات للشريحة الدنيا من الطبقة المتوسطة تلك الحركات لأنها توفر لهن مجالاً للحركة، فيصبح مشروعًا أن تتمتع نساء تلك الشريحة بفرصة التعليم, والعمل، والمشاركة في الحركة السياسية والعامة مع الاحتفاظ بالعفة والاحتشام في إطار الحدود التي تضعها حركات الإسلام السياسي. لم يعد الحجاب مجرد رمز ثقافي وتأكيد للهوية، لكنه صار أمرًا يجعل الحياة أسهل، إذ يسمح للنساء بالتحرك في المجال العام دون أن يتعرضن لنظرات وتحرشات الرجال واعتراضات أفراد الأسرة.

ما آثار سياسات الهوية على الحركة النسوية وعلى مفهوم تحرير المرأة؟ وما الاستراتيجيات النسوية أو الحركات النسائية التي تظهر نتيجة لذلك؟ تصف الفصول التي كتبتها مارجو بدران عن مصر، وسوندرا هيل عن السودان، ودراسة إمام عن منظمتين نسائيتين في كانو، والفصل الذي كتبته ممتاز عن باكستان، والفصل الذي كتبه شاهين جيرامي عن إيران أنواعًا غير متوقعة من النشاط والوعي. إن فصل جيرامي عبارة عن مسح فريد في نوعه لمواقف النساء الإيرانيات من أدوارهن، ومكانهن، ونصيبهن من السلطة في الجمهورية الإسلامية.

ويوضح هذا الفصل كيف أنه رغم تبني نساء الطبقة الوسطى في إيران لبعض اتجاهات الإسلام السياسي، إلا أنهن يعترضن بشدة على الحجاب والفصل بين الجنسين. إنهن يرفضن فرض الحجاب قسرًا، والفصل المكاني بين الجنسين، ويشعرن بشدة بأن الفرص يجب أن تتسع أمامهن عما هو متاح.

وفي مكان آخر تتحدث توحيدي عن ظهور "نسويات إسلاميات"، وعودة بعض الإسلاميات إلى الاهتمام بنهوض المرأة، مثل عضوة البرلمان مريم جورجي، التي تبذل الآن محاولة لتفسير القرآن تفسيرًا نسويًا. ترى توحيدي أن تلك النتيجة جزء من تطور الحركة الأصولية في إيران، مع مشاركة جماهير غفيرة من النساء فيها. يمكن القول أن الجيل الجديد من النسويات الإسلاميات يمتلكن "أيديولوجية سليمة" ولديهن "رأس المال الرمزي" المطلوب لقيادة حملات ذات طابع نسوي لتحسين مكانة النساء. هل يمكنهن المشاركة في تحويل النظام إلى نظام ديموقراطي؟ هل توجد أرضية مشتركة بينهن وبين النسويات العلمانيات؟ هل يمكن أن تتحد النساء الإسلاميات وغير الإسلاميات في حركة موحدة لتحسين أحوال النساء؟ في رأيي توجد أرضية مشتركة بينهن في أمور التعليم، والعمل، وتنظيم الأسرة، والمشاركة السياسية. لكن الحجاب والشريعة الإسلامية يشكلان حدًا فاصلاً بينهن.

تتناول مارجو بدران نشاط النساء الإسلاميات والنسويات العلمانيات في مصر في مجال النوع (الجندر)، وتثير أسئلة هامة عن "الطابع النسوي" للنساء الإسلاميات. وتدافع ديبرا كوفمان عن فكرة وجود أنواع مختلفة من النزعات النسوية، ومنها من يعمل من أجل الإصلاح الديني، حيث تجد النساء قيمة وهدفًا وهوية في الممارسات الدينية. وفي بحث حديث تقترح ملافيكا كرليكار Malavika Karlekar أن كتابات ورؤى غاندي تقدم بديلاً سياسيًا وثقافيًا هامًا لحركات الفصل الطائفي الهندية. لكن مقال سوشيتا مازومدار يحذر من استخدام النسويات للديانة الهندوسية أو مصطلحاتها، وهي تبرز أهمية وجود خطاب

علماني يمكن أن تتوحد حوله مختلف الجماعات الثقافيـة في الهنـد. وتـدعو مـاري - إيمي هيلي لوكـاس إلى اسـتراتيجية نسـوية مبنيـة على السياسـات العلمانيـة. أمـا نـيرا يوفـال دافيس فتحث على الانتباه إلى القيم العالمية مع الاعتراف بالاختلافات بين الشعوب.

ما العمل؟

في ضوء ظهور الحركات السياسية الثقافية على امتداد العالم، ومع أخـذ الطـابع المـركب لسياسات الهويـة بعين الاعتبـار، وفي إطـار الاهتمـام مـا بعـد الحـداثي بالــ "فـوارق"، مـا الاستجابات السياسية الملائمة؟ ما الأداة السياسية الـتي يمكن تطبيقهـا بكفـاءة على كـل الثقافات والأديان من أجل حماية النساء من الإساءة والتمييز؟ إن الاتفاقية الدولية للقضاء على كافة أشكال التمييز ضد النساء التي أصدرتها الأمم المتحدة تصلح كنقطة بداية، وهي الملحوظة التي يختتم بها هذا الكتاب. فبدلاً من النسـبية الثقافيـة الـتي قـد تحجم عن نقـد بعض الجوانب الثقافية، تؤكد اتفاقيـة الأمم المتحـدة فكـرة وجـود معـايير موضـوعية وقيم عالمية. إن الفصل الأخير من الكتاب الذي قدمه قسم تقدم النساء بـالأمم المتحـدة يعتـبر أن الاتفاقية محايدة ثقافيًـا، لكنهـا عالميـة الطـابع. وتفـاوت الممارسـات الثقافيـة لا يمكن قبوله كحجة مناسبة، فقد أكدت فيينا على أن التمييز ضد النساء لا يسـتند على الثقافـات، بل على السلطة. وفي نفس الاتجاه، فإن الأصولية ليست إلا سياسة تستغل الدين.

والجـدير هنـا أن نـذكر من يـرون الثقافـة نسـبية أن معظم بلـدان العـالم قـد وقعت على الإعلان العـالمي لحقـوق الإنسـان، واتفاقيـة الأمم المتحـدة الخاصـة بالقضـاء على كافـة أشكال التمييز ضد النساء، واستراتيجيات نـيروبي المسـتقبلية، وهي الـتي تبنتهـا الجمعيـة العامة في سنة 1986، وهي تهدف إلى تحقيق هدف إنصاف النساء وتمكينهن بحلول عـام ٢٠٠٠. إن الأمم المتحدة تقدم حقًا إطـارًا خطابيًـا نافعًـا للعمـل السياسـي الـذي تقـوم بـه النسويات والقوى التقدميـة. وبـدلاً من الغـرق في الجـدل الـدائر حـول النسـبية ومفـاهيم الهوية التي تستبعد قطاعات من الناس، فـإن الإعلان العـالمي لحقـوق الإنسـان، واتفاقيـة الأمم المتحدة الخاصة بالقضاء على كافة أشكال التمييز ضد النساء يقدمان نقطـة انطلاق قوية على المستوى السياسي وعلى مستوى الخطاب. لقد أكدت في هـذه المقدمـة على أن الأسباب لقيام الحركات السياسية الثقافية حول الهويـة لهـا طـابع مـركب ومعقـد، وأن بعض المشكلات التي أدت لنشأتها عميقة بل وتبدو عصية على الحل. لكن لابـد للمـرء من نقطة بدء ما، في السياسـات كمـا في النظريـة. إن أحـد الحلـول لسياسـات الهويـة الـتي تهدف للتحكم في النساء أن يتم فض الاشتباك بين "النساء" و"الثقافـة"، وتفكيـك مفهـوم المرأة كرمز، وإعادة بناء مفهوم النساء باعتبارهن بشر، ومناقشة حقوقهن باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من حقوق الإنسان.

هوامش

(1) قد يفسر البعض الانشغال بالثقافة والهوية كانعكاس لأزمة الدولة القومية.

Perry Anderson, Nation-States and National Identity, London Review of Books (9 May 1991)

يبدو لي أن ما يتعرض للأزمة ليست فكرة الدولة القومية الموجودة فعلاً، بل إنه يعاد تقييم وتحديـد الجماعـات بطريقـة أقـل شـمولاً ممـا حـدث في القـرن العشـرين، وبالـذات في العالمين الثاني والثالث، ويبدو أن الاتجاه الحالي يميل إلى تأييد وجـود دول قوميـة جديـدة تحمل مفاهيما أكثر انغلاقًا حول الانتماء والمواطنة.

Ramkrisna Mukherjee, Social and Cultural Components of Society (2) and Appraisal of Social Re ality, Economic and Political Weekly .(January 26, 1991): PE- 21- 36

Andre Beteille, Some Observations on the Comparative Method, (3) .Economic & Political Weekly (October 6, 1990):2255-2263

(4) العمال شخصي مع جون جيلليز في أبريل ١٩٩١. ومن ضمن الكتب, المقالات الكثـيرة التي تناولت موضوع الثقافة والهوية يمكن الرجوع إلى:

Craig Calhoun, "Introduction: Social Issues in the Study of Culture", Comparative Social Research. 11 (1989): 1- 29; Immanuel Wallerstein, "Culture as the Ideological Battleground of the Modem World-System", pp 31-56 in Mike Featherstone (ed.), Global Culture: .Nationalism, Globalization and Modernity (London: Sage, 1990)

وبالإضافة إلى المؤتمر الذي عقده العهد الدولي لبحوث اقتصـاديات التنميـة بجامعـة الأمم المتحدة والذي صدر عنه هذا الكتاب، (هلسنكى) تم عقد مؤتمر هام جدًا حول استكشـاف "البلاغيات وحقوق الهوية"ـ بدعم من مركز التحليل التاريخي بجامعة

روتجرز من ١٢ -١٣ أبريل ١٩٩١.

Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, Hegemony and Socialist (5) Strategy (London: Verso, 1985)

Jean Lyotard, The Postmodern Condition (Minneapolis: University (6) of Minnesota Press, 1984)

Gyfrgy Szell, "Idntities for Collective Actions: Class, Nation, (7) Ethnicity, and Gender, "Paper presented at the XII World Congress of Sociology, Madrid (July 1990)

Manifesto of the Center Wilder House Working paper no. 1. (8) University of Chicago: Center for the Study of Politics, History and Culture (1989). p6

Lynn Hunt, Politics and Culture in the French Revolution (9) (Berkeley: University of California Press, 1984); Michele Lamont, The .Power- Culture Link in a Comparative Perspective Comparative Social Research, 11 (1989): 131-150. Abol Hassan Bani Sadr, Eqtessad e- Tawhidi (Economics of Devine Unity) (Tehran 1978, in Persian); Seyed Mahmood Taleghani, Islam and Ownership, translated from teh Persian by Ahmad Jabbary and Farhang Rajace .(Lexington, KY: Mazda Publishers, 1983

William Sewell's critique of Theda Skocpol's Structuralism in the (10) Theory of Revolution, and her response: "Ideologies and Social Revolutions: Reflections on the French Case", Journal of Modern History 57-1985; "Cultural Idoims and Political Ideologies in the Revolutionary Construction of State Power: A Rejoinder to Sewell", Journal of Modern History. 57 (1985) 57- 85

Alan Richards and John Waterbury, A Political Economy of the (11) Middle East: State, Class and Economic Development (Boulder, Co: Westview Press 1990); Berch Berberoglu (ed.), Power and Stability in The Middle East (London: Zed Press 1989); Valentine Moghaddam, Modernizing Women: Gendr and Social change in the Middle East, (Boulder, Co: Lynn Rienner Publishers 1993). On South Asia, see articles in Economic and Political Weekly (Bombay) South Asia .(Boulletin History Department, SUNY- Albany

Robert Wouthnow Meanings and Moral Order: Exploration in (12) Cultural Analysis (Berkeley: University of California Press 1987)

Charles Tilly, Revolutoins and Collective Violence, in "F.I. (13) Greenstein and N.W. Polsby (eds.) Handbook of Political Science, vol .3 Macropolitical Theory (Reading, MA: Addison Wesley, 1975)

(14) على عكس أنواع أخرى من سياسات الهوية، تنتظر حركات الإسـلام السياسـي إلى الهوية كأمر ثابت وأبدي وليس باعتبارها بناء اجتماعية، كما تؤكد هذه الحركات على التفرد الثقافي والفروق الثقافية. لكن هذا الاتجاه مشترك بينهم وبين غيرهم من الحركات

السياسية - الثقافية، كتلك الحركات المتصاعدة في البلدان الاشتراكية السابقة.

Hisham Sharabi, Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in (15) .(the Arab World New York: Oxford University Press, 1988

Diane Baxter, "A Palestinian Women's Islamic Group in the West (16) Bank" Paper presented at the Middle East Studies Association annual meeting, Toronto (November 1989)

قالت ديان باكستر أن عـددًا من النسـاء أخبرنهـا أنهن شـعرن براحـة لخطـورهن الاجتمـاع والاستماع إلى كلام عن الإسلام. وقد عبرت إحـداهن عن شـعورها بقولهـا: "الحيـاة صـعبة جدًا، خاصة في أيامنا هـذه (تشـير بهـذا إلى الانتفاضـة)، لـدينا الكثـير من القلـق. الإسـلام يساعدني. إنه يعلمني ما هو الصحيح"، وقالت امراة أخرى: "الإسـلام يعطيـني أملاً في أن مشكلات حياتنا ستنتهي"

(١٧) اعتادت النساء على التحجب بحكم التقاليد عنـد ظهـورهن في المجـال العـام، وكـان للحجـاب أشـكال مختلفـة حسـب السـياق الثقـافي: الـبرقع الأفغـاني الشـبيه بالخيمـة، والتشادور الإيراني، ونقاب الوجه لمنطقة الخليج، والإيشارب الـذي يغطي الجـزء السـفلي من الوجه في شمال أفريقيا، لكن "الـزي الإسـلامي" الموحـد المعاصـر عبـارة عن خمـار يغطي الرأس والشعر والأكتاف، ورداء بأكمام طويلة تحته سروال أو جورب أسود ثقيل.

Philip Hitti, A History of the Arabs (Princeon: Princeton (18) University Press 1971)

Asghar Ali Engineer, "Remaking Indian Muslim Identity.". (19) .Economic and Political Weekly (April 20, 1991): 1036- 1038

Salma Sobhan Identity Politics and Gender: "Fundamentalism (20) and the Women,s Movements in Bangladesh," Paper prepared for .UNU/WIDER Round Table on Women and Identity Politics

(21) جـاء مصـطلح غـرب زادجي من مقـال كتبـه الكـاتب الشـعبي الإيـراني المشـهور، المرحوم جلال آل احمد في سنة ١٩٦٢ ظل هذا الكتاب يتداول سرًا حتى أواخـر سـبعينات القرن العشرين، وصدرت منه طبعة ثانية منقحة في طهران سنة 1979ـ (٢٢) بعد الثورة

السياسية، أخذ القادة الآتين من صفوف الفقهاء ومن الرجال العاديين على عاتقهم القيـام بثورة ثقافية كاسـحة, بـدأت رسـميًا في أبريـل ١٩٨٠، وعلاوة على التحجيب القسـري، تم إغلاق الجامعـات لمـدة عـامين، وحـدثت حركـة تطهـير أطـاحت بكـل العناصـر الأجنبيـة (الـبرجوازيين الغربـيين والشـيوعيين) من صـفوف هيئـات التـدريس، والطلبـة، والمنـاهج، ووفقًا لقول الخميني: "حين نتحدث عن إصلاح الجامعـات فإننـا نقصـد أن جامعاتنـا ليسـت مسـتقلة في الـوقت الحـالي: إنهـا جامعـات إمبرياليـة، والطلبـة الـذين تعلمهم وتـدربهم مفتونين بالغرب (مصـابين بـالغرب زادجي)... إن أخشـى مـا نخشـاه هـو التبعيـة الثقافيـة للغرب والجامعات الإمبريالية التي تدفع شبابنا لخدمة الشيوعية".

Imam Khomeini, "The Meaning of the Cultural Revolution". pp: 295 299, in Islam and Revolutoin: Writings and Declaratoins of Imam Khomini, translated and annotated by Hamid Algar (Berkeley: Mizan .Press, 1981)

وفي ضوء التغيرات التي طرأت على المناهج في أوروبا الشرقية منذ الثورات التي قـامت بدءًا من ١٩٨٩، يصعب افتراض أن الثورة السياسـية الثقافيـة الـتي يقودهـا أتبـاع الإسـلام السياسي في إيران فريدة من نوعها.

(٢٣) يوجد مثال لهذا الرأي المنحاز الذي يرى أن الشباب الأفغاني قـد تمت "سـفيتته" في كابول وفي الاتحاد السوفييتي مـذكور في تقريـر هلسـنكي ووتش الـذي كتبـه جـيري لابـر وبارنيت روبين.

Tears, Blood, and Cries: Human Rights in Afghanistan since the .Invasion 1979- 1984 (New York Helsinki Watch committee, 1984)

Fatima Mernissi Introduction: Muslim Women and (24) Fundamentalism, Beyound the Veil: MaleFemale Dynamics in Modern Muslim Society revised editi (Bloomington, in: University of Indiana .Press, 1987), pxi

Sudesh Vaid and Kukum Sangarim, "Institutoins, Beliefs, (25) Ideologies: Widow Immolatoin Contemporary Rajasthani," Economic and Political Weekly (April 27, 1991): WS- 2- 18. Amrita Chhachhi, "Identity Politics in the Constructoin of Natoinalism and the Post-Colonial State in South Asia," Paper prepared for UNU/WIDER Round Table on Women and Identity Politics: and: "Forced identities: The State, communalism, Fundamentalism and Women in India." Pp: 144-175 in Deniz Kandiyouti (ed.), Women, Islam and the State (London: Macmillan, 1991)

(26) Susan Marshal Paradoxes of Change: Culture Crisis, Islamic Revival, and the Reactivatoin of Patriarchy Journal of Asian and African Studies XIX (1-2) (1984):117 (26) Valentine Mo ghaddam Reform, Revolutoin and Reaction: The Trajectory of the Woman Question in Afghanistan Forthcoming in Moghaddam (ed.):Gender and National Identity: Women and Change in muslim Societies

(٢٧) إن الدور الرمزي الذي تلعبه النساء في كل من مسألتي الهوية والثقافة له ما يوازيه في التاريخ الغربي. في اتصال شخصي مع جون جيلليز أبدى ملاحظة عن أنـه منـذ الثـورة الفرنسية فصاعدًا ثم وضع النسـاء في موقـع رمـزي بوصـفهن العنصـر الثـابت والمسـتمر والمؤدي لترابط المجتمع؛ بينما استخدم الرجال ليمثلوا العنصـر المتغـير، التقـدمي، الـذي يؤدي للتفكك.

(28) Valentine M. Moghadam, "Reform, Revolution and Reaction: The Trajectory of The Woman Question in Afghanistan."forthcoming in Moghadam (ed.), Gender and National Identity: Women and Change in Muslim Societies.

(29) Nahla Abdo, "On Natoinalism and Feminism: Palestinian Women and the Intifada- No Going Back? Forthcoming in Moghaddam (ed.): Gender and National Identity: Women and Change in Muslim Societies.

(30) Nira Yuval-Davis, "National Reproduction and the Demographic Race in Israel," Pp:92- 109 in Nira Yuval- Davis and Floya Anthias (eds.). Women Nation-State (London: Macmillan, 1989)

(31) Quoted in Charu Gupta. Politics of Gender: Women in Nazi Germany Economic and Political Weekly April 27, 1991): WS -40-48The quote appears in p.WS-43.

(32) Feride Acar. Women in the Ideology of Islamic Revivalism in Turkey: Three Islamic Womens Journals Paper presented at the workshop on Islam in Turkey, at the School of Oriental and African Studies, University of London (May 1988) See also Valentine M. Moghaddam Modernizing Women:Gender and Social Change in the Middle East, espChapter 5.

(٣٣) ربما سيتفقن جميعا مـع العبـارة التاليـة الـتي قالهـا المرحـوم آيـة اللـه مطهـري من إيران: "إن المحبة والتعاطف مع الإنسانية صفات تعزى إلى تربية الأطفال تربيـة متكاملـة

في أحضـان أسـرة مترابطـة ومحبـة بحـق...ـ إن التضـامن بين الأزواج والزوجـات، الـذي نلاحظـه كثـيرًا في الشـرق، غالبًا مـا يختفي في الغـرب. قـد يكـون أحـد أسـباب ذلـك أن الغربيين صاروا يؤمنون بالجنس دون حب أو كوابحـ إن التجريبـ والتنوع في الجنس لا يتيح نمو أي عاطفة حب بين الأشخاص"

Sexual Ethics in Islam and in the Western World Translated from the Persian by Muhammad Khur shid Ali (Teharan: Bonyad-e'Be that .Foreign Department, 1982)

وكما هو الحال لدى مطهري، فإن مقالات كلاتش وكوفمان وهيل تبرز ربط النساء للقيمــة بالأسـرة، والحب الـزوجي، وتكـريس النفس. لـرب، والأدوار المتكاملـة. وتشـمل مقالـة مطهري تقييمًا نقديًا لمقال برترانـد راسـل عن الـزواج والأخلاقيـات. ينقـد مطهـري رفض راسل للأخلاقيات والدين، لكنه يشي على تأييده للحب. ويذكر مطهري أيضًا إشـارات وول ديورانت للحب والزواج في كتابه "مباهج الفلسفة وتراثنا الشرقي"

"The Pleasures of Philosophy and Our Oriental Heritage"

ويشي عليه.

Val Moghaddam Women, Work, and Ideology in the Islamic (34) Republic International Journal of Middle East Studies, 20 (2) (May .1988): 221 243

ترجمات

الوطنية والنسوية

المرأة الفلسطينية والانتفاضة.. لا تراجع

نهلة عبده

"لا تراجع".. تعبير تؤكده مجدداً النساء الناشطات في الانتفاضة الفلسطينية المستمرة. وبإشارة غير مباشرة إلى تجربة الجزائر، وإشارة مباشرة إلى تاريخ الاستعباد في فلسطين، يبرز دور المرأة الفلسطينية في تحقيق تقدم تاريخي. ما هو الأساس المادي لهذا الاعتقاد الراسخ حول وجود اختلاف وتغيير؟ هل هي حرارة الانتفاضة التي تبدو وكأنها تبدد ولو مؤقتاً بعض الاختلافات القديمة داخل المجتمع الفلسطيني التقليدي؟ أم أن هناك عملية أصيلة من التغير الاجتماعي، والاقتصادي، والثقافي تنخرط فيها المرأة وتتعهد برعايتها، حتى بعد تحقيق الاستقلال الوطني؟

تعني كلمة الانتفاضة اليقظة التلقائية التي تنتج عن صدمة قاسية (أصل الكلمة هو انتفض، أي استيقظ نتيجة صدمة أو هزة)، وتدل على عملية اهتزاز أساسية أو تنظيف المنزل (والأصل هنا هو نفض أو قلب كل شئ رأساً على عقب). وفيما يتعلق الأمر بالانتفاضة، فمن العبث البحث عن أي حركة تلقائية غير مخططة أو غير منظومة. فالانتفاضة تتضمن عملية من التغيير الأساسي، والمطلوب هو دراسة طابع هذه الحركة وطبيعة مشاركة المرأة فيها. وسوف نتناول في هذا الفصل التساؤلات التالية: ما الذي تغير في العلاقات الاجتماعية الفلسطينية التي تضع النوع الاجتماعي في منظورها؟ وهل هو تغير رئيسي، سواء بالنسبة للمجتمع الفلسطيني بشكل عام أو المرأة بوجه خاص؟ كيف تدرك النساء الناشطات مفهوم

الوطنية كأيديولوجية تُعد بمثابة قناع يتوارى خلفه كل من النوع الاجتماعي والطبقة؟ وبعبارة أخرى، ما هي الأسس الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، والثقافية الجديدة بالنسبة لإيمان المرأة بالتغير الحقيقي أو الأساسي الممكن؟

للإجابة على هذه الأسئلة، سندرس العلاقة بين النسوية والوطنية عن طريق وضع نضال المرأة الفلسطينية داخل إطار تاريخي. يرتكز هذا البحث على عمل ميداني بالضفة الغربية وقطاع غزة خلال صيف 1990. وقد جرت أغلب المقابلات في بيت سحور (الضفة الغربية) وبيت حانون (قطاع غزة) خلال شهري يونيو ويوليو ١٩٩٩. كما قمت أيضًا بزيارة عديد من المشروعات التعاونية في الضفة الغربية، كجزء من دراستي للبُعد الاقتصادي من الانتفاضة.

بعض الاعتبارات النظرية

تتعلق المشكلة المفاهيمية الرئيسية هنا بالعلاقة بين تحرير المرأة والتحرير الوطني. والوطنية ليست شكلاً محايداً للتعبير. فعلى الرغم من الطابع التاريخي الذي تكتسبه كشكل من أشكال النضال المعادي للاستعمار، لا تدور الوطنية حول حرية النوع الاجتماعي، أو حرية "الطبقة"،أو الحرية العرقية. لقد كتبت بينيديكت أندرسون عام 1993 تقول إن "لقد ثبت أن الوطنية تمثل خروجاً غير مريح عن القياس بالنسبة للنظرية الماركسية، ولهذا السبب تحديداً لاقت تجاهلاً وليس مواجهة"([1]). كان النضال الوطني في ذلك الحين ما يزال مقتصراً إلى حد كبير على بلدان العالم الثالث، وكان يمكن، في تلك الفترة، تحديد نمطين رئيسيين من أنماط النضال الوطني: نضال جنوب أفريقيا، والنضال الفلسطيني. أما اليوم، فمن الواضح أن أعوام التسعينيات كانت تؤذن بمرحلة تاريخية جديدة في تطور المسألة الوطنية. وأثناء كتابتي لهذا الفصل، كنت أتذكر دائماً النقاشات العاصفة التي شهدتها الحكومة الكندية حول اتفاقيات بحيرة ميخ، فضلاً عن قضية الكويبيك باعتبارهم يشكلون "مجتمعًا قائما بذاته". لم تعُد السيادة الوطنية قضية مشتعلة لشعوب العالم الثالث فقط؛ كذلك لا يبدو أن الطابع الوطني، المعادي بوجه خاص للكولوينالية والإمبريالية، يشكل الاهتمام الرئيسي للنضالات الوطنية.

إن الأحداث المأساوية الأخيرة التي شهدتها أوروبا الشرقية، بالإضافة إلى الحركات القومية الانفصالية في الاتحاد السوفيتي السابق، لم تترك مجالاً للشك حول تعددية أشكال الوطنية وأهدافها. وتتطلب مهمة تعريف الوطنية، بل وإعادة تعريفها في وجه كل تلك التعقيدات، بذل جهود جماعية وواسعة النطاق. ومن الأرجح أن يتوقف أي تعريف شامل للقضية على الناتج المستقبلي لتلك الحركات الوطنية / القومية الجديدة.

ومع ذلك، ولخدمة أغراض هذه الدراسة، سوف نستخدم مفهوم الوطنية في سياق خاص، تحديداً، بقدر ما يتشابك مع تعبئة النساء في النضال الوطني. توضح الخبرة التاريخية السابقة أن النساء كن مستبعدات بدرجة كبيرة من الاضطلاع بأي دور قيادي نشط في النضال الوطني. وفي الحالات التي شاركن فيها بنشاط بالفعل، كانت خبرتهن شديدة المرارة. وفي جميع حركات التحرر تقريباً، التي شاركت فيها النساء بنشاط، أصبح تراجع أدوارهن بشكل عام، حقيقة من حقائق الحياة بعد إنجاز التحرر الوطني وإنشاء الدولة القومية.

الدولة القومية وسياسات النوع

تطرح الأدبيات أن أيديولوجية الوطنية تُعد قوة ضارية قادرة على استخدام النساء المشاركات في العمل الوطني، وكذلك سوء استخدامهن، بل والإساءة إليهن. تروج الوطنية بشكل عام لخطاب خاص حول المرأة. ويجري تعريف النساء خلال هذا الخطاب باعتبارهن المسئولات عن صون جنود الوطن، وأبطاله الوطنيين، والقوى البشرية وإعادة إنتاجها. ويمكن أيضًا استخدام مفهوم الوطنية كسلاح ذو حدين: كآلية للهيمنة والقمع، وكقوة كامنة للتحرر الاجتماعي وتحرر النوع الاجتماعي.

وفي حين يركـز هـذا الفصـل على الشـكل الثـاني لمفهـوم الوطنيـة أي النضـال من أجـل التحـرر فسـوف نتعـرض بإيجـاز لمناقشـة بعض الملامح المميـزة لتعبئـة المـرأة من أجـل صـيانة، وإعـادة إنتـاج مفهـوم الوطنيـة على المسـتوى المؤسسـي للدولـة. يشـيد مفهـوم الوطنية الرسمية بأيديولوجية الأمومة، التي تحيل النسـاء إلى الـبيت بتركيزهـا على تحديـد الميـدان المناسـب لهن في تعزيـز الهويـة الوطنيـة، من خلال تربيـة الأطفـال والاضـطلاع بالمسئوليات الأسرية كزوجات وأمهـات (٢). وتُعتـبر إعـادة الإنتـاج الـبيولوجي والاجتمـاعي بمثابة المسئولية المقدسة الموكلة للنساء.

وبغض النظر عن الشكل الذي تتخذه الدولـة القوميـة، فـإن تلـك الدولـة الـتي تحصـر دور المرأة في إعادة الإنتـاج (المقصـود هنـا الـدور الإنجـابي) باعتبـاره دوراً أساسـياً، لا تحمـل داخلها بذور التمييز على أسـاس الجنس فحسـب، وإنمـا تشـتمل أيضًـا على بـذور التميـيز العرقي/ العنصري. ويصدق ذلك على حالة إسرائيل، حيث كانت الحاجـة إلى دولـة تقتصـر على اليهـود، والأمهـات اليهوديـات، تُعـد ملمحـاً رئيسـياً متاصـلاً في صـلب المؤسسـات السياسية والقضائية الإسرائيلية. وبالتالي، كان متوقعًا من النساء اليهوديـات الإسـرائيليات أن يعدن إنتاج الأمة اليهودية في الداخل، فضلاً عن إعادة إنتـاج الطائفـة اليهوديـة الدوليـة في الخارج. ويتطلب الأمر أن تمتلك الأمهات اليهوديات "عددًا كاف من الأطفـال من أجـل التعويض عن الأطفال الذين تم فقدهم في محرقة النازي، ومـا يُطلـق عليـه في إسـرائيل المحرقة الديموغرافية والاستيعاب" (٣)

وعلى الرغم من اختلاف الوسـائل الـتي تسـتخدمها الـدول القوميـة في تنفيـذ السياسـات المتعلقة بالنوع الاجتماعي، عـادة مـا تتسـم هـذه السياسـات بطبيعـة قمعيـة. وفي داخـل السياق الإسرائيلي، نجد أن القومية اليهودية، وهو تعبير مخفف للتعبير عما يعد في الواقـع عنصـرية ديموغرافيـة، تسـفر عن إنتـاج سياسـات منقسـمة عنصـرياً في مجـال النـوع الاجتماعي. وعلاوة على استخدام إسرائيل للوسائل الاقتصادية والسياسية (مثل الحــد من تيسر الحصول على التعليم، والعمل، والحركة الاجتماعيـة) من أجـل تثبيـط همـة السـكان العرب الفلسطينيين، تتبنى أيضًا سياسات منحازة عنصرياً نحو مواطنيها من النساء. وتضم هذه السياسات تقليص فوائد التأمين القومي للأطفال العرب، وتشجيع عيـادات الإجهـاض، وحصول النساء العربيات على وسائل منع الحمل بالمجان. كما قامت إسـرائيل، في نفس الوقت، بعمل كل ما هو ممكن من أجـل تشـجيع معـدلات مواليـدها، بوضـع عراقيـل أمـام حصول النساء اليهوديات على وسائل منع الحمل، فضلاً عن تقديم حوافز أخرى مثل إنشاء "صندوق تشجيع الإنجاب" بهدف دعم قروض الإسكان للأسر اليهودية التي تنجب أكـثر من ثلاثة أطفال"([4]).

إن بناء هوية المرأة على أساس عنصـري أو عـرقي محض يصـدق بنفس القـدر في حالـة نظام جنوب أفريقيا. لقد حصلت المرأة على حق الانتخاب بموجب قانون صدر عام 1930 وينص على ما يلي: "كلمة المرأة تعني المـرأة الـتي تنحـدر من أصـل أو نسـب أوروبي أو تنتمي لسـلالة أوروبيـة". تقـوم الأمهـات، من وجهـة نظـر نظـام الفصـل العنصـري، بـدور جوهري في تقديم دعم شخصي للحلول العسكرية وإضفاء المشروعية عليهـا في مواجهـة نظـام الفصـل العنصـري"([5]) ولا تقتصـر هـذه السياسـات على الـدول غـير الديمقراطيـة. فالـديمقراطيات الليبراليـة، مثـل بريطانيـا والولايـات المتحـدة، معروفـة باسـتبعاد النسـاء الفقيرات والملونات، وإجبارهن على التعقيم أو استخدام وسائل تنظيم الأسـرة مثـل حقن "ديبو- بروفيرا" المعروف إنها تسبب السرطان ([6])

توضح هذه الأمثلة ضرورة التمييز، من الناحيتين النظرية والسياسية، بين الأيديولوجية الوطنية للدولة القمعية وبين أيديولوجية نضال التحرر الوطني. وعلى الرغم من ذلك، يجدر أن يدرك الرجال والنساء المنخرطين في النضال الوطني الملمح القمعي الممكن الوطنية المؤسسية. فقد تشكلت، على سبيل المثال، عناصر الثقافة الوطنية الفلسطينية كرد فعل للثقافة السياسية الاسرائيلية. ومن زاوية تاريخية، تركز مفهوم الوطنية الفلسطينية حول أفكار مثل "أم الشهداء" أو "الوطن الأم الخصيب" من ناحية، وحول "فلسطين وطن الآباء" من ناحية أخرى. إن شعارات مثل "يضربنا الإسرائيليون على الحدود، لكننا نضربهم في غرف النوم"؛ أو قصيدة محمود درويش الشهيرة "سجل.. أنا عربية.. وأطفالي ثمانية.. وتاسعهم سيأتي بعد صيفية. فهل تغضب؟" توضح بجلاء الثقافة الوطنية العميقة لدى الفلسطينيين في الشتات. وبقدر ما تشكل تلك القيم الوطنية الشعبية الهوية والكرامة الفلسطينية، ولو بشكل جزئي، فإنها في نفس الوقت تعد قيم منحازة وغير مقبولة بالنسبة للنساء.

ومع ذلك، وعلى خلاف الأشكال المؤسسية الوطنية، تستطيع الثقافة الوطنية الناتجة في سياق النضال الوطني أن تكون تحريرية وتقدمية. لكن ذلك يتوقف على درجة انخراط النساء بنشاط، فضلاً عن نجاحهن في وضع قضايا المرأة في موضع الصدارة بالبرنامج الوطني. ويعتمد الجانب التحريري من حركة التحرر الوطني بنفس القدر على مدى قدرته على تحقيق التضافر بين نضال المرأة والنضال الطبقي. وسوف أتناول، فيما يلي تقييم النضال الوطني الفلسطيني من زاوية مكوناته المرتبطة بالنوع الاجتماعي والطبقة.

النوع الاجتماعي، والطبقة، والنضال الوطني الفلسطيني

من الأهمية إجراء إعادة بناء لأحد أبعاد التاريخ الفلسطيني التي لم تحظ سوى باهتمام قليل، ونعني مشاركة المرأة في النضال الوطني قبل الانتفاضة. سوف نحدد ثلاث مراحل تاريخية لتطور المرأة: (1) الفترة الواقعة بين عامي ١٩٢٠ -١٩٤٨؛ (٢) الفترة الواقعة بين عامي ١٩٤٩ -١٩٦٧؛ (٣) الفترة الممتدة منذ عام 1967. إن عملية التقسيم إلى مراحل ليس يسيرة كما يمكن أن تبدو، إذ توجد فترات انقطاع عبر تلك السلسلة المتصلة. وباستثناء المرحلة الأولى، من ١٩٢٠ إلى 1948، شهد تطور الثقافة الفلسطينية بشكل عام، والنساء بوجه خاص، حالة تمزق مأساوية. تختلف الظروف المادية، وما يترتب عليها من أنماط أيديولوجية وثقافية للعلاقات التي تطورت بين الفلسطينيين بعد عام ١٩٤٨، اختلافاً جذرياً من مجتمع لآخر. فالفلسطينيون الذين بقوا في فلسطين بعد إنشاء دولة إسرائيل، ورزحوا تحت نير الحكم العسكري، وتحولوا إلى أقلية من المواطنين من الدرجة الثانية، قد كانوا منخرطين في أشكال بعينها من النضال والبقاء. واتبع غالبية الفلسطينيون الذين طُردوا من فلسطين بعد عام 1948 أشكالاً مختلفة من البقاء والنضال. وعلاوة على ذلك، كانت العلاقات الاجتماعية والعلاقات بين الجنسين تختلف من منطقة لأخرى بين الفلسطينيين، وفقاً للنظام السياسي - الاقتصادي بكل دولة "مضيفة".

المرحلة الأولى: ١٩٢٠- ١٩٤٨

واجه الفلسطينيون، خلال تلك الفترة، شكلين من أشكال الحكم القمعي: الكولونيالية البريطانية، والاستيطان الصهيوني. أدت هذه القوى إلى تكثيف عملية التحول الفلسطيني، مما قاد بدوره تدريجياً إلى تآكل الاقتصاد الزراعي التقليدي الذي كان يحقق اكتفاء ذاتياً

نسبياً. إن نزع ملكية ما يزيد عن ٢٣% من الأراضـي المنزرعـة في فلسـطين، ومـا تـرتب عليهـا من تحـول الفلاحين إلى بروليتاريـا، قـد أثـرت على أحـد أهم الهياكـل الاجتماعيـة/ الثقافية في المجتمع الفلسطيني، وتحديداً "الحامولا" - أو الأسرة الممتدة – الفلسطينية.

لم تكن الحامولا التقليدية وحـدة غـير متمـايزة من الاعتمـاد المتبـادل. كـانت تتسـم ببنيـة تراتبية هرمية، وأبوية، وترتكز على النوع الاجتماعي، والسـن، والفـروق الطبقيـة. ويصـدق ذلك بوجه خاص منذ تطور الرأسمالية في فلسطين في بداية القرن العشرين.(٧) انتشرت بنية الحامولا بين ملاك الأراضي والفلاحين الأثرياء أكثر من انتشارها بين الفلاحين الفقــراء ومن لا يملكون أرضاً. وعلى الرغم من ذلك، استمرت هيمنة القيم الثقافية المرتكـزة على الحامولا. فمن خلال زواج الأقارب والاستبعاد التقليدي للمـرأة من الملكيـة، كـان المتوقـع من النسـاء أن يقمن بـدور صـون وإعـادة إنتـاج السـلطة الاجتماعيـة للحـامولا وموقفهـا السياسي. وفي إطار هذا البنـاء الاجتمـاعي، كـان يتم تعريـف النسـاء، كمـا كـانت النسـاء يعرفن أنفسهن، فقط باعتبارهن أمهات وشقيقات وزوجات وبنات الذكور داخـل الحـامولا. باستخدام تعبير روسانا روساندا، كان هذا الاستبدال للهوية، والمرتبط بالملكية، يتجلى في الفروق الطبقية لمشـاركة النسـاء الفلسـطينيات في المقاومـة الوطنيـة خلال عشـرينيات وثلاثينيات القرن العشرين(٨) وفي أثناء تمرد الفلاحين عام ١٩٢٩، وثـورة 1936 –ـ ١٩٣٩، كان التاريخ المدون يتحدث عن نشاط مجموعة واحدة فقط من النساء: أولئـك المنتميـات لطبقات النخبةـ وهنا تدل كلمة "المنتميات" على هويتي النوع الاجتمـاعي والطبقـة اللـتين اكتسبتهما هؤلاء النسوة أثناء نشاطهن السياسي.

استخدمت النساء أساليب تقديم العرائض، وتنظيم الإضـرابات، وإرسـال وفـود إلى لنـدن, فضلاً عن الموكب الشهير الـذي ضـم ١٢٠ سـيارة للنسـاء المحجبـات، ونجحن في تنسـيق جهـودهن من خلال تقـديم المناشـدات من أجـل أزواجهن وأبنـائهن وآبـائهن. إن أشـكال الملكية مثل ابني، والدي، أسرتي، زوجي – كانت بـديلاً عن الهويـة النسـائية. وعلى سـبيل المثال، كانت الهيئة التنفيذية لأول مؤتمر نسائي عـربي، ثم المنظمـة النسـائية الأساسـية، تضم الأسماء التالية: "الرئيسة، حرم الـدكتور خاليـدي؛ وأمينـة الصـندوق الآنسـة شـاهندة دوزدار؛ والعضوات"السيدات: جمال حسيني، موسـى علمي، عـوني عبـد الهـادي، شـكري ديب.. ."(9) لم ترد الإشارة إلى أي واحدة من النساء المذكورات باسـمها، باسـتثناء أمينـة الصندوق، بل وردت باعتبارهن بنات، وزوجات، وشقيقات عائلات ملاك الأراضي.(١٠)

كان هدف الحركة يتمثل في الإبقاء على الوضع الراهن وإصلاحه، وليس في القيـام بثـورة للإطاحة بالاستعمار البريطاني وتغيير العلاقـات الاجتماعيـةـ وهكـذا، أرسـل المـؤتمر الأول للمرأة العربية (انعقد في أكتوبر ١٩٢٩) مذكرة تنص على مـا يلي: "نحن النسـاء العربيـات في فلسطين، نظراً للصعوبات الاقتصادية والسياسية الضخمة الـتي واجهنـاهـا، ونظـراً لأن هدفنا لم ينل حتى الآن التعاطف والمساعدة الـتي يسـتحقها، فقـد قررنـا أخـيرًا أن نـدعم رجالنا في هذا الهدف... ". أو "يأمل مؤتمر المرأة العربيـة مخلصـاً أن تتعـاطف سـعادتكم (الحاكم البريطاني) مـع هـدفنا، وتسـاعدنا في تحقيـق مطالبنـا العادلـة والمشـروعة".(11) وتجدر الإشارة إلى أن كلمة "مطالبنا" تشير إلى مطالب البرجوازية الوطنيـة الفلسـطينية التقليديةـ ولا تكمن مشكلة هذا الشكل من النشـاط والهويـة النسـائية في طابعـه الثـانوي والمساعد فحسب، إذ أن دور المرأة الريفية والفقيرة، كما سنرى، لم يكن يختلـف جـذرياً. لقد كان دور الطبقة موضع خلاف. وقد ساعدت هؤلاء النسوة، بانتحال ثقافة رجال النخبة، على إعادة إنتاج ثقافة تدعو إلى نفي وتهميش دور المرأة.

وبقدر ما يتعلق الأمر بسيادة المجتمع الريفي، تؤكد روساندا أن "السلطة تفصل الرجال عن زملائهم بأكثر مما يفصل الفقر بين العبيد الذكور والعبيد الإناث؛ كما تفصل الصناعة أكثر من الزراعة عبر تقسيم مجال الوجود"، وهو أمر له وزنه في السياق الفلسطيني.(12) إن الفلاحات، مثلهن مثل النساء الريفيات العربيات الأخريات، لم يعرفن أبدا الحجاب، ولم يحدث أبداً فصلهن، وإنما كُن يشاركن دائماً في العمل في الحقل كمنتجات مباشرات.(١٣) وكان فقدان الأرض لا يعني بالنسبة للمرأة الريفية فقدان المكانة الاجتماعية الطبقية فهي مسألة لم تكن تهمها في المقام الأول، بل كان فقدان الأرض يعني نهايتها ونهاية حياة أطفالها. وخلال انتفاضة 1936 1939، كانت المناطق الريفية، بدرجة كبيرة، ميدان حرب العصابات التي تفجرت في كافة أنحاء فلسطين. وعلى الرغم من الطابع المساعد لمشاركة المرأة السياسية في هذا النضال، كان دورها يشتمل على المخاطرة بحياتها.

وعلى الرغم من أن قدراً كبيراً من التبعية الاقتصادية للفقراء على الأغنياء داخل الحامولا كان يتضائل في ظل الاستعمار البريطاني والصهيونية، فإن أيديولوجية الأسرة القائمة على الزوجين والدور المساعد الثانوي للمرأة ظلت باقية دون مساس. وفي الواقع، حدث تحول تاريخي في الدور الهامشي والثانوي للمرأة بعد إنشاء دولة إسرائيل وطرد ما يزيد عن 80% من الشعب الفلسطيني. وأصبح شعار "العرض قبل الأرض" أداة ثقافية قوية في الرد على عمليات الطرد والترحيل، والتي كان يصاحبها عادة مذابح للنساء والأطفال، فضلاً عن حالات الاغتصاب.(١٤) لقد أصبحت علاقة الاندماج بين الشرف والهوية شديدة القوة في مجتمع اللاجئين الفلسطينيين في لبنان.(15)

أما بالنسبة للفلسطينيين في المنفى، فمن المفهوم أن المسألة الوطنية وقضية التحرر الوطني كان تحل محل جميع القضايا وأهداف التحرر الأخرى، مثل المسائل المتعلقة بالطبقة أو النوع الاجتماعي. كما كان مفهوماً أيضًا أن النساء الفلسطينيات الناشطات والمناضلات باتحاد المرأة الفلسطينية (النساء اللاجئات خارج فلسطين)، عندما يتواجدن في المؤتمرات النسائية الدولية، يغالين في تأكيد مأزق الأمة الفلسطينية، لدرجة استبعاد الحديث عن مأزقهن كنساء. (١٦)

المرحلة الثانية: 1949- 1967

إن تعزيز الثقافة التقليدية، رغم اجتثاث القاعدة المادية التي أدت إلى إنهاضها في المقام الأول، ليس غريباً على تجمعات مخيمات اللاجئين. وقد مرت الأقلية الفلسطينية في إسرائيل – يُشار إليهم خلاف ذلك بعرب إسرائيل – بظروف مماثلة. ومما يبعث على السخرية هنا أن نفس الدولة التي تحاول، على الصعيدين السياسي والقانوني، الحد منهم عدديا، قد خلقت ظروفاً موضوعية أدت إلى تقوية حاجتهم الملموسة للتوسع ديموغرفياً. إن رد فعل الفلسطينيين في إسرائيل – بعد خضوعهم للحكم العسكري من 1949 حتى 1966، ومعاملتهم كمواطنين من الدرجة الثانية، وإنكار حقهم في التمثيل الاجتماعي والسياسي- جاء متمثلاً في ارتفاع معدلات الإنجاب. وسواء كانت ردود الأفعال هذه تتسم بطبيعة اقتصادية كما شرح لي أحد الباحثين الاجتماعيين أو كانت وسيلة لتأكيد هويتهم، فما من شك أن المرأة كانت الضحية الأساسية لرد الفعل الوطني هذا. ولم يكن استخدام أساليب مؤلمة لإحداث الإجهاض، مثل حمل الأشياء الثقيلة، خافياً على أحد.(17)

من الاحتلال العسكري إلى الانتفاضة

تمثل الفترة الثالثة لمشاركة النساء الفلسطينيات في النضال الوطني، من 1967 حتى اليوم، تحولاً دالاً في وعي المرأة ونشاطها المنظم، وخاصة بالنسبة للنساء في الانتفاضة. ومع ذلك وقبل مناقشة الانتفاضة، يجدر إلقاء نظرة سريعة على ظروف المرأة الفلسطينية خلال عشرين عاماً من الاحتلال العسكري الإسرائيلي.

تجدر الإشارة، على أقل تقدير، إلى مواصلة إسرائيل عمليات نزع ملكية الموارد الطبيعية الرئيسية في الضفة الغربية وقطاع غزة، فقد صادرت ما يزيد عن 50% من الأراضي في الضفة الغربية و60% في غزة منذ عام 1967، وعانى المزارعون في الأراضي المحتلة من الحرمان من الحصول على المياه، في حين كان يتم تحويل الموارد المائية إلى المستوطنات اليهودية حديثة الإنشاء. لقد فرضت الحكومة الإسرائيلية سيطرة كاملة على ما يمكن أن يقوم المزارعون الفلسطينيون بزراعته، وكيفية زراعته وتوقيتها. وتحولت الأراضي المحتلة، التي يزيد عدد سكانها عن 1,7 مليون نسمة، إلى سوق استهلاكي للمنتجات الإسرائيلية. وأسفرت عملية التحول الإجباري إلى بروليتاريا عن وجود جيش احتياطي ضخم من العمالة الفلسطينية الرخيصة التي يستخدمها كل من رأس المال الإسرائيلي والدولة الإسرائيلية. يهاجر يومياً أكثر من مائة وخمسين ألف عامل فلسطيني إلى إسرائيل بحثاً عن عمل. وهناك توثيق جيد حول ظروف العمل الوحشية التي يعاني منها العمال الفلسطينيون في إسرائيل.([18])

لم يستنزف الحكم العسكري الإسرائيلي الأراضي المحتلة استنزافاً اقتصادياً فحسب، وإنما استنزفها سياسياً وثقافياً أيضًا. كما حرم الحكم العسكري العمال الفلسطينيين، بحظره للنقابات، من حقهم في الدفاع عن أنفسهم أو حتى حقهم في تمثيل أنفسهم. وواجهت جميع محاولات التمثيل السياسي التي قام بها الفلسطينيون معاملة وحشية من جانب الإسرائيليين. وأمامنا مثال حي واضح، وهو اغتيال رؤساء البلديات المنتخبين ديمقراطياً في الضفة الغربية في أواخر السبعينيات. وفي الواقع، وبقدر ما يتعلق الأمر بالتمثيل السياسي، حاولت إسرائيل تكراراً التدخل بشكل مباشر في العملية السياسية عن طريق خلق قيادة بديلة للفلسطينيين. ومن بين الأمثلة على ذلك إنشاء ما يسمى "عصبة القرية"، وهي عبارة عن مجموعة من الرجال المسلحين، يمولهم الجيش الإسرائيلي ويدعمهم بالكامل. كما مارست إسرائيل أيضًا سياسة الحرمان الثقافي، بنفس قدر أهمية قمعها الاقتصادي والسياسي في الأراضي المحتلة. لقد حُرِم الفلسطينيون، كنساء وطلاب، من حقهم في التنظيم، أو إنشاء أي مؤسسة وطنية أو اجتماعية. لم يكن مسموحًا تدريس أي منهج دراسي فلسطيني في المدارس أو الجامعات. وتدخلت إسرائيل في موضوعات الدراسة، وكيفية تدريسها بالجامعات الفلسطينية. وكانت مؤسسات التعليم العالي بشكل عام، والجامعات بوجه خاص، مستهدفة عادة لعمليات الإغلاق بعد اندلاع الإضرابات أو المظاهرات. ولا يثير الدهشة ما يبذله الفلسطينيون من جهود كبيرة للحفاظ على هويتهم الثقافية. لذا، ينبغي النظر إلى الانتفاضة لا كجزء لا يتجزأ من النضال الوطني الفلسطيني المتصل فحسب، وإنما أيضًا باعتبارها التراكم المنطقي لعشرين سنة من الاحتلال العسكري.

ولا يمكن إنكار أن قهر النساء لا يمكن عزله عن الظروف البنيوية الأكبر التي يعشن في ظلها. كما أن تحريرهن يرتبط ارتباطاً جدلياً بتحرير مجتمعهن ككل وتنميته. لكن الناشطات الفلسطينيات أخفقن، حتى أواخر السبعينيات، في تبيان كيفية تحقيق التضافر بين تحرير المرأة والتحرير الوطني. وقد استمرت النساء الفلسطينيات في الشتات، حتى نهاية الثمانينيات، في إعطاء أولوية للنضال الوطني على حساب قضيتهن.

تجدر الإشارة إلى ملاحظة منهجية، قبل توضيح بعض نتائجي حول هذه القضايا. لقد ذهبت إلى موقع العمل الميداني ولدي، بشكل أو آخر، فهم واضح لما أنوي القيام به، ومن أتطلع إلى مقابلتهن. كنت استهدف النساء المنظمات، والناشطات، والنساء في المواقع القيادية. ومع ذلك، وبعد إقامتي فترة قصيرة في الضفة الغربية، أدركت أنني أحتاج إلى الحديث مع النساء العاديات غير المنتميات إلى تنظيمات، في القرى وفي مخيمات اللاجئين، حتى أتمكن من الوصول إلى جوهر التغيرات التي تحدث على الصعيد الاجتماعي وفي مجال النوع الاجتماعي. وعلى الرغم من صعوبة التحرك بين المخيمات والقرى، حيث كانت تخضع عادة لحظر التجول، نجحت في زيارة مختلف القرى ومخيمات اللاجئين. لقد كان الوقت الذي أمضيته مع هؤلاء النسوة قيما بدرجة كبيرة، سواء من الناحية النظرية أو الامبيريقية.

النهوض السياسي للمرأة الفلسطينية

هناك بعض التوثيق حول تسييس المرأة الفلسطينية خلال السنتين الأوليتين من الانتفاضة. وتضمنت الوثائق بيانات تتعلق بالالتزام السياسي للمرأة وتصميمها على الاضطلاع بدور جوهري في العملية السياسية، مما يطرح مستو عالياً من الوعي السياسي.[19] ومع ذلك, تتطلب عملية تقييم نشاط المرأة السياسي متابعة وتحليلاً دائمين. فعلى الرغم من انخفاض حجم وكثافة المظاهرات النسائية منذ بداية الانتفاضة، ما تزال المواجهات المباشرة مع الجيش الإسرائيلي من جانب الشباب، وخاصة النساء، تشكل حدثاً يومياً. لقد أصبحت مواجهة الجيش الإسرائيلي عملاً من أعمال الوعي الذاتي تقوم به أغلب النساء دون خوف.

تتفاخر النساء الشابات في رام الله، والنساء في منتصف العمر والمسنات في بيت سحور، على سبيل المثال، بمواقفهن الشجاعة في مواجهة رجال الجيش الإسرائيلي. في أثناء زيارتي لمنزل إحدى الأسر الممتدة في بيت سحور، تحدثت المرأة العجوز، وثلاث من زوجات أبنائها، عن لامبالاتهن الكاملة في مواجهة رجال الجيش الإسرائيلي. وفي هذا المنزل على وجه الخصوص، حيث لم يحصل أي فرد على قدر دال من التعليم الرسمي، كانت الثقة في النفس هي المناخ السائد بوضوح.

تضم أشكال المواجهة التي تمارسها المرأة التظاهر وإلقاء الحجارة، لكنها لا تقتصر على ذلك. فاحتجاز ما يزيد عن 17 ألف رجل من كل الأعمار أضاف إلى النساء مسئوليات عديدة.[٢٠] وعندما رفضت قرى بيت سحور أن تدفع الضرائب للمَسئولين العسكريين، كانت النساء هن اللاتي وقفن في مواجهة العقاب الجماعي والغارات على المنازل. وقد سمعت القصة التالية حول إحدى تلك الغارات: "أغار عدد من مسئولي الضرائب، يصاحبهم رجال الجيش، على منزل حديث التجهيز بالأثاث، يريدون جمع كمية كبيرة من المال. لقد دخلوا المنزل بالقوة، وأخبروا ربة البيت إنها إذا وافقت على دفع ولو شيكل واحد فقط (أقل من نصف دولار) سوف يلغون كل ضرائبها ويغادرون المنزل. لكن المرأة، التزاماً منها بما أدركت أنه قرار جماعي للقرية، رفضت هذا الطلب. وظلت المرأة ترقب رجال الجيش لعدة ساعات في صمت وهم يصادرون كل عفشها ويخلون منزلها. وعندما أنهوا مهمتهم، تبعتهم المرأة ومعها طاولة جانبية، وقالت لهم ألا ينسوا أخذ آخر قطعة من الأثاث في منزلها". [٢١].

تنتشر أيضًا مواجهات النساء مع المسئولين الإسرائيليين بين النساء اللاجئات أمام المحاكم العسكرية الإسرائيلية. التقيت خلال إحدى رحلاتي من رام الله إلى القدس مع إحدى النساء اللاجئات كانت قد عادت لتوها من المحكمة العسكرية. طلب منها القاضي دفع كفالة للإفراج عن ابنها المسجون، لكنها رفضت أن تدفع الكفالة للمحكمة، وعندما سألتها عن سبب رفضها، قالت: لقد تحدثت إلى القاضي باللغة العربية، ولست متأكدة إن كان قد فهم، لكنني لا أهتم بذلك، وقلت له اسمع أيها القاضي! أنا من جالازون (مخيم للاجئين)، ولدي 7 أطفال. لقد احتجزت ثلاثة منهم، أحدهم للمرة الثالثة، والآن أنت تطلب الرابع... لن أدفع لك حتى شيكل واحد.. . حيث أقيم ليس أفضل حالاً من المكان الذي يوجد فيه أبنائي... وأعرف أنك إذا أفرجت عنه اليوم، سوف تحتجزه مرة أخرى غداً... وأنا لن أكافئك على ما تفعله فينا. ([22])

ونجد قصصاً مشابهة حول الوعي السياسي الوطني للمرأة في تقريبًا كل مدينة وقرية ومخيم للاجئين. وما من شك في أن مواجهة السلطات الإسرائيلية خلال سنوات الاحتلال، والمواجهات اليومية خلال السنوات الثلاثة السابقة، قد أدت إلى تصعيد الوعي السياسي للجماهير الفلسطينية. وعلاوة على ذلك، تتمثل إحدى الملامح المذهلة للانتفاضة في ارتفاع المستوى التنظيمي الذي يبدو واضحاً التزام الغالبية به. وعلى الرغم من غياب جهاز للدولة، هناك إجماع شعبي حول التعليمات التي تصدرها القيادة الموحدة للانتفاضة في بيانها نصف الشهري. لقد أصبحت الإضرابات التجارية، والمظاهرات، والمواجهات اليومية مع الجيش الإسرائيلي جزءًا من الحياة العادية في الأراضي المحتلة. لكن السؤال المطروح هو: هل كان هذا الوعي السياسي الوطني مصحوباً بوعي في المجال الاجتماعي الذي يضع في منظوره النوع الاجتماعي؟ سوف تنتقل الآن لدراسة هذه القضية.

المنظمات النسائية

إن ظاهرة المنظمات النسائية في الأراضي المحتلة، وخاصة في الضفة الغربية، ليست بجديدة، فقد تأسست جميع المنظمات أو اللجان النسائية الأربعة (المعروفة باسم الأطر) في أواخر السبعينيات. جاء تأسيس الأطر الأربعة بداية باعتبارها الأجنحة النسائية للأحزاب السياسية الرئيسية الأربعة بمنظمة التحرير الفلسطينية، وبهدف أساسي يتمثل في حشد النساء سياسياً. ومع ذلك، حدث تغير كبير، خلال الانتفاضة، في البنية الكمية، النوعية لهذه الأطر. وعلى الرغم من عدم قدرة أي إطار على تقديم دليل موثق لحجم عضويته، قدم اتحاد لجان العمل النسائي تقديراً لحجم عضويته في العام الثاني من الانتفاضة يصل إلى 10 الآف امرأة. وقد طرحت ممثلة عن لجان المرأة الفلسطينية إن حجم العضوية يزيد عن العشرة آلاف.

وبغض النظر عن عدم وضوح أو دقة هذه الإحصاءات، فما يبدو واضحاً هو وجود حركة نسائية منظمة في المدن أساساً، وأيضًا في القرى ومخيمات اللاجئين بالضفة الغربية. (يختلف الوضع في قطاع غزة، وسوف نتناوله فيما يلي أدناه). يعمل كل إطار من الأطر النسائية الأربعة بصورة منفصلة. وتقوم مختلف المجموعات بتنسيق أنشطتها في الأحداث الرئيسية، كالمظاهرات، أو الإضرابات، أو ردود الأفعال الجماعية إزاء حدث قومي أو دولي. تشتمل الخدمات والأنشطة المشتركة للأطر النسائية على توفير مراكز الرعاية اليومية؛ وتنظيم شبكات الدعم الاجتماعي بين النساء، وخاصة المعرضات لضغوط؛ وتنظيم حملات محو الأمية في القرى ومخيمات اللاجئين، وتنظيم التثقيف الصحي على

مستوى المجتمع المحلي. وقد جرت محاولة في عام ١٩٨٨، بعد الإعلان عن الدولة الفلسطينية المستقلة، لتوحيد كل الأطر النسائية من خلال المجلس الأعلى للجان المرأة. لكن هذه المحاولة لم تُكلل بالنجاح، لأسباب مختلفة.

كان الهدف الرئيسي لمشروعات التنمية التي أقامتها لجان المرأة، هو التغلب على افتقاد الاستقلال الاقتصادي لدى المجتمع الفلسطيني بشكل عام، والمرأة بوجه خاص. ومن بين المجموعات النسائية الأربعة، انخرطت مجموعتان - اتحاد لجان العمل النسائي، ولجنة المرأة الفلسطينية - في الترويج بنشاط للتعاونيات من أجل النساء. كان الهدف المعلن لهذه المشروعات يتمثل في تعزيز الاستقلال الاقتصادي للنساء وتوفير "الخطوات اللازمة نحو تحريرهن". وترى النساء القائمات على التنظيم في كلتا اللجنتين أن جميع المحاولات الرامية إلى تحرير المرأة سوف تظل دون جدوى، إلى أن تتخذ المرأة دوراً نشطًا في عملية الإنتاج.

تتضمن أغلب مشروعات التنمية الاقتصادية والمشروعات التعاونية المدرة للدخل إعداد الطعام، وتصنيع الطعام والملابس. وهناك تعاونيات أخرى تضم أنشطة صناعية صغيرة النطاق، مثل مشروع نقش النحاس في قرية العيسوية بالضفة الغربية. وقد شرحت لي إحدى القائمات على التنظيم أن فكرة التعاونيات نبعت جزئياً كرد فعل لمقاطعة البضائع الإسرائيلية، وكوسيلة لتعزيز اقتصاد الاكتفاء الذاتي بين الفلسطينيين. ويتم بناء هذه التعاونيات داخل سياق اقتصاد البيت. كان كل مشروع يضم 6 نساء في المتوسط، وكان يُدار داخل البيت. وخلال السنتين الأولتين من الانتفاضة - عندما كانت اللجان الشعبية ولجان الجوار مزدهرة قبل أن يحظرها النظام العسكري فيما بعد - اتسع انتشار هذه التعاونيات في كافة أنحاء الضفة الغربية. وتخصصت كل تعاونية في إنتاج أو تصنيع إحدى السلع. وبالتالي، كان عصير الليمون يُنتَج في المناطق القريبة من زراعات الليمون، كما كان يجري تصنيع عصير العنب ومربى العنب في القرى التي تكثر فيها زراعة العنب.

هل يوجد عنصر اشتراكي في التعاونيات؟ في واقع الأمر، يعتبر القائمون على تنظيم هذه الأشكال من الأنشطة أنها مثالية بالنسبة للتحرر الطبقي وتحرر النوع الاجتماعي. تقول إحدى الناشطات: "في سياق مجتمع تقليدي، حيث يمضي أغلب النساء وقتهن في المنزل، تُعد هذه التعاونيات خطوة كبيرة للأمام... فالنساء يشاركن في عملية الإنتاج، ويعملن على تطوير مهاراتهن في مجال التسويق، ويشعرن أنهن جزءاً منتجاً في مجتمعهن... ".(٢٣) إن هذه المشروعات لا تمهد الطريق أمام الاستقلال الاقتصادي للمرأة فحسب، وإنما تمدهن أيضًا بخبرة تعلُم الاقتصاد البديل.

ومن الجيد أن تنخرط النساء الناشطات في عملية بناء (أو على الأقل بذر بذور) الاقتصاد البديل. لكن هناك شك في أن تساعد التعاونيات المنزلية على تحرير النساء، إذ إنها تضعهن في إطار الأدوار المنزلية التقليدية. وبعد مرور ثلاث سنوات من التجربة في هذه التعاونيات، بدأت بعض النساء الناشطات في مناقشة جدواها وإمكاناتها التحريرية. وتطرح الناشطات اللاتي يقبلن ما تشتمل عليه هذه المشروعات من رمز وطني من خلال وضع السلع الفلسطينية في مواجهة المنتجات الإسرائيلية أن القيمة الاقتصادية والاجتماعية لهذه المشروعات محدودة حداً. فالعائد الناجم عن المشروعات صغيرة النطاق لا يتسم سوى بقيمة اقتصادية محدودة. لقد قدمت إحدى الناشطات من بيت حانون (غزة) انتقاداً حاداً للآثار الاجتماعية والآثار على التشكيل الاجتماعي والثقافي لكل من الرجل والمرأة

(النوع الاجتماعي) الناجمة عن تلك التعاونيات، وقد وضعت الأمر على النحو التالي: "إننا وأمهاتنا في هذه القرية نتحمل أعباء مفرطة في مجال الأعمال المنزلية... ومزيد من العمل في المنزل يعني استغلالنا استغلالاً مزدوجاً، وزيادة عزلتنا عن العالم الخارجي" ([٢٤]). وعلى الرغم من هذا الانتقاد، ظلت تعاونيات النساء دون مساس إلى درجة كبيرة. وما تزال التعاونيات المنزلية يتم الدفاع عنها باعتبارها مشروعات وطنية مهمة وإنجازات مهمة للمرأة.

هناك مشروع حديث، مشروع بيتيللو (أخذ تسميته من اسم قرية في الضفة الغربية)، يبدو أنه خطوة في الاتجاه الصحيح. أنشئت تعاونية بيتيللو في صيف 1989، وضمت 15 ـ 17 امرأة. تتولى هذه التعاونية إنتاج العديد من المواد الغذائية، و يجري العمل خارج المنزل. ونظراً لأن العاملات يباشرن بأنفسهن عمليات الإنتاج والإدارة، والحسابات، والتسويق، فمن المرجح أن تحقق هذه التجربة فائدة للنساء المشاركات أكثر مما تحققه المشروعات صغيرة النطاق التي ترتكز على العمل داخل المنزل.

إن الجهود المنظمة الرامية إلى النهوض باستقلال المرأة الاقتصادي تحمل بين طياتها بذور تحرير المرأة. لكن المسألة التي نحتاج، كنساء، إلى وضعها بعين الاعتبار هي من الذي نهتم أكثر بخدمته؟ هل هو الاقتصاد الوطني أم أنه الاستقلال الاقتصادي للمرأة؟ لم ينل هذا التساؤل إجابة بعد. إن المناقشات التي أجريتها مع القائمات على تنظيم مختلف مشروعات وتعاونيات النساء قادتني إلى الاعتقاد بأنه حتى القائمات على عملية التنظيم يمنحن الأولوية باستمرار للقضايا الوطنية وذلك على حساب قضايا تحرر المرأة. وقد طرحت إحدى القائمات على تنظيم التعاونيات الأمر بوضوح على النحو التالي: "عليك أن تدركي أن تنظيم النساء حول القضايا الوطنية أيسر من تنظيمهن حول قضاياهن كنساء". كما حصلت على رد فعل مماثل من مدير مشروع نقش النحاس، الذي اعتبر أن مشروعاتهم تحمل أهدافاً وطنية، وقال مجادلاً: "من المهم جدًا بالنسبة لنا أن نحافظ على ثقافتنا..." ([٢٥]). وما تزال هناك مقاومة لفكرة ضرورة إيلاء وزن مستقل لقضايا المرأة، ووضعها في الاعتبار على قدم المساواة مع مهام التحرر الوطني السياسي.

التربية على أساس النوع الاجتماعي، والحركة النسائية

هل تؤدي الانتفاضة إلى إحداث تغير اجتماعي أساسي بين الفلسطينيين؟ لقد بدأت كثير من الممارسات الثقافية التقليدية في الاختفاء، وخاصة ممارسات القهر. يشير درويش إلى تقلص أهمية البذخ والإنفاق في الإعداد للزواج، مع إلغاء المهر، وإحلال الزواج المبني على الاختيار الفردي محل الزيجات المرتبة([٢٦]). ويمكنني هنا إضافة المعنى الذي أضفاه الناس على بعض من تلك التغيرات. على سبيل المثال، فيما يتعلق بالزواج المبني على الاختيار بين الناشطين سياسياً، علمت بحدوث أكثر من ٢٥ حالة زواج بين أزواج من أديان مختلفة (بين المسلمين والمسيحيين) في منطقة رام الله منذ بدء الانتفاضة. وفي بعض الحالات، كانت العناصر القيادية، من الرجال والنساء، تتدخل لإقناع والدي العروسين. يحمل هذا التغير الثقافي بين جنباته بذور مجتمع علماني مستقبلي. وبطبيعة الحال، لا ينتشر الزواج بين المسلمين والمسيحيين الفلسطينيين، بل هو محدود بشريحة معينة. وعلاوة على ذلك، يبدو أن هذه الممارسة تدفعها السياسة أكثر مما يدفعها المجرى "العادي" للتغير الاجتماعي.

أما بالنسبة لحفلات الزفاف، فقد أصبحت الحفلات الباذخة المتباهية قليلة جداً، واختفى مهر العروسة في كثير من الحالات. لكن التمايزات الطبقية بين الفلسطينيين ظلت قائمة. فالبرجوازية الكبيرة في غزة والضفة الغربية ما 4تزال تمتع بنمط الحياة المسرف، وتدير شئونها الاجتماعية بالأسلوب القديم. كذلك لم تلق التغيرات التي طرأت على حفلات الزفاف الترحيب من جانب كل فرد في القرى ومخيمات اللاجئين؛ فالاستعداد للزفاف يُعد، من الناحية التقليدية، أهم الأحداث الاجتماعية في القرية، وعندما سألت النساء في بيت سحور وبيت حانون (غزة) حول هذا التغير، أجابت إحداهن بحزن، وهي في منتصف العمر، قائلة: "لقد نسينا فرحة حفلات الزفاف... لقد تحولت حفلات الزفاف لدينا إلى حفلات صباحية... اعتدنا، قبل الانتفاضة، أن تعرف القرية كلها بأمر الزفاف... كما اعتدنا أن نقدم جميعاً يد المساعدة... أما الآن فهي (أي العروس) تترك منزلها كما لو كانت تُجر إلى قبرها..."(٢٧). ويجدر توضيح أن إدراك التغيرات الاجتماعية والمرور بخبرتها يختلف باختلاف الطبقة، والجيل، والوعي السياسي؛ كما تختلف أيضًا خبرة التغير بين سكان الريف والحضر. على أية حال، ويبدو أن ظاهرة الزواج المختلط، والتغيرات التي طرأت على حفلات الزفاف، قد نتجت عن الفترة السياسية المتأججة أكثر من كونها ناتجاً لعملية التغير الاجتماعي الثقافي المتواصلة.

مازالت الانتفاضة تواصل إبراز عدد من التناقضات الاجتماعية ووضعها في موقع الأولوية، وخاصة ما يرتبط بالعلاقات بين الجنسين. فموضوع الجنس والعلاقات الجنسية يُعد، على سبيل المثال، من المحظورات الاجتماعية في الثقافة العربية. ولا يمكن مناقشة القضايا المتعلقة بالجنس علانية، حتى إن كانت ذات طابع جنائي، مثل الاغتصاب. كما أن العلاقات الجنسية قبل الزواج، أو خارج إطاره، محظورة على النساء. وقد أدت عمليات اغتصاب النساء الفلسطينيات والتحرش الجنسي بهن، خلال إنشاء دولة إسرائيل، إلى فرض مزيد من القيود على حركة المرأة، خاصة بين اللاجئات. ومع ذلك، ففي فترة مبكرة تصل إلى منتصف السبعينيات، ومع التعبئة السياسية للعديد من النسوة، بدأت المظاهرات ترفع في الشوارع شعار الأرض قبل العرض (أي قضية التحرر الوطني تسبق قضية الشرف).

وخلال الانتفاضة، ازداد تسييس قضية الشرف. لقد تعرضت أعداد من النساء، أساساً في مخيمات اللاجئين والقرى، إلى الاغتصاب أو التحرش الجنسي من جانب الجنود الإسرائيليين أو المتعاونين معهم من الفلسطينيين. وفي بداية الانتفاضة، كان يتم إخفاء مثل هذه الوقائع، أو تناولها في سرية تامة. أما الآن، فإن الأطر تتناول بعض حالات الاغتصاب السياسي، وحتى القيادة الوطنية الموحدة تتدخل في بعض الحالات. ومع وضع هذه القضية في موقع الصدارة، لم يُعد أسلوب التعامل مع قضية الاغتصاب باعتبارها مسألة شرف، وإنما قضية سياسية ذات اهتمام جماهيري عام. ومع الأسف، تتناول المواجهة حالات الاغتصاب السياسي فحسب. أما حالات الاغتصاب الاجتماعي، فما زالت تحوطه السرية، مثل سفاح القربي، والذي يعتبر الحديث عنه من المحظورات.

لقد أدت الانتفاضة إلى بعض التخفيف في القواعد المتعلقة بسلوكيات المرأة. كانت المسألة تخذ أحياناً شكل ابتكار الأساليب لإخفاء الشباب الفلسطيني من الجيش الإسرائيلي. أخبرتني إحدى النساء كيف أنقذت يوماً ما صبياً، كان الجيش يلاحقه، بأن سمحت له بالاختفاء في الحمام مع ابنتها. وقد فسرت الأمر بأن شرف ابنتها أغلى شئ عندها، لكن الهدف الوطني كان أكثر أهمية في تلك الفترة.

كان الوعي في المجال الاجتماعي الذي يضع النوع الاجتماعي في منظوره أقل تطورًا من الوعي الوطني السياسي، وهو ما لوحظ بوضوح في الاجتماع الذي عُقد في يوليو 1990 مع ممثلي اللجان النسائية الثلاثة الكبرى في بيت سحور. وفي سياق المناقشات التي دارت حول تحرر المرأة، برزت قضية التغيرات الممكنة داخل الأسرة المعيشية. قالت امرأة كبيرة في السن: "أستطيع أن أخرج في أي وقت، وأحضر أي اجتماع.. . ولا يمانع زوجي في أن أرتدي.. .. بنطلونًا... وعادة ما يشجعني في الواقع على الخروج، ويتولى هو رعاية الأطفال وإعداد الطعام..." أومأت موافقة امرأة أخرى تحمل طفلها الرضيع بين ذراعيها، لكن امرأة ثالثة، جاءت من المطبخ تحمل القهوة، اعترضت: "كلا"، وأضافت: "المرأة لم تنل حقوقها بعد، ولم تتحرر بعد. أعرف أنكِ ستقومين في المنزل بغسيل الصحون، وسيقف زوجك بالقرب من الثلاجة طالباً منكِ أن تعطيه كوباً من الماء البارد.. .". وواصلت قائلة: "إذا كنا نحن النساء قد حققنا أشياء بعينها، فذلك يرجع إلينا وإلى تصميمنا.. . ما زال رجالنا تقليديون، ومازالت وظيفتنا أن نحررهم..." (28)

ومما يثير الدهشة إن أكثر المناقشات انتقاداً حول العلاقات بين الرجل والمرأة كانت تلك التي دارت مع النساء في قطاع غزة. فعلى الرغم من حالة الفقر المدقع، والكثافة السكانية المفرطة، واليأس الشديد، أبدى الناشطون من الرجال والنساء حسا اجتماعيا نقديا قوياً. قمت في بيت حانون (غزة) بزيارة "فاطمة" في منزل والديها(٢٩). وعندما وصلت، وجدت أفراد الأسرة وأصدقائها من الجنسين، ومن مختلف المجموعات العمرية، يجلسون معًا. جميع النساء في هذا المنزل وبالطبع أغلب النساء في القرية غير محجبات. وعندما بدأت مناقشاتنا، بقى كل من فاطمة وأمينة وخالد في الغرفة. وعلى خلاف النقاشات التي جرت في أماكن أخرى، لم تبدأ فاطمة حديثها بالتغيرات السياسية التي حدثت للنساء، وإنما بدأت بنفسها. قالت فاطمة مؤكدة: "النساء أقوياء، إننا لا نحتاج إلى الرجال ليعلموننا أو يخبرونا المسائل السياسية.... نحن نعيش السياسة... إننا نحتاج من الرجال أن يفهمونا فقط، ولا يتدخلوا في خياراتنا.. . أذكر أنني عندما وقفت ضد أخي الأكبر، واخترت الرجل الذي أرغب في العيش معه، عرفت عندئذ أنني جرحت شقيقي لأنني أخذت أحد أدواره التقليدية. لكنني، في نفس الوقت، عرفت أنني جعلته يحترمني أكثر ويعاملني على قدم المساواة مع أي رجل في القرية".

وافقت أمينة على ذلك، وأضافت: "يضايقني بالفعل الكيل بمكيالين في مجتمعنا ولدى رجالنا. فبغض النظر عن حجم التزامِك السياسي، يتوقع منك الرجال أن تكوني أما مثالية، وزوجة مثالية، وامرأة تقليدية مثالية... إنني أعيش في منزلي، لكنه لا يبعد عن منزل أمي سوى بأقل من مجموعة سكنية واحدة. لقد تمكنت من إقناع أمي أن لدي حياتي أعيشها بطريقتي. لكن الجيران لا يفهمون حتى الآن لماذا لا أزور أمي كل يوم(٣٠).

لقد أقنعتني رحلتي إلى غزة بضرورة مناقشة قضية لم يكن من الممكن أن تثار خلال إقامتي في القدس، ورام الله، وبيت سحور، أو أي مدينة أخرى في الضفة الغربية. إنها قضية الأصولية الإسلامية وتأثيرها على الحركة النسائية، فضلاً عن رد فعل الحركة النسائية إزاءها.

الأصولية الإسلامية والحركة النسائية

حـذر أحـد النشـطاء في غـزة من المبالغـة في حجم الأصـولية الإسـلامية وتأثيرهـا على الانتفاضة. كان متذمراً من استخدام الإعلام الإسرائيلي والغربي لمنظمـة حمـاس وتحجب النسـاء كوسـيلة لتشـويه وحـدة الانتفاضـة وقوتهـا. وعلى الـرغم من إمكانيـة وجـود بعض الصحة في تلك التأكيدات، يجدر دراستها بصورة ناقدة.

لا يمكن إنكار انتشار الحركات الدينية، وخاصة الإسلام في الشرق الأوسط، وبوجـه خـاص بعد ظاهرة الخوميني في إيران. ويتطلب الأمر أن يشـرح لنـا دارسـو الحركـات الإسـلامية أسـباب قـوة أطروحـاتهم في بعض الأمـاكن، في حين لا تكتسـب نفس القـوة في أمـاكن أخرى، ويمكننا أن نتساءل، بالنسبة للأراضي المحتلة، عن أسباب انتشار الحركـات الدينيـة في قطاع غزة وليس في الضفة الغربية. تتعدد الأسباب وتختلـف. فبنيـة غـزة تختلـف عن بنية الضفة الغربية اقتصادياً، وجغرافياً، وديموغرافيـاً، نجـد، للوهلـة الأولى، أن قطـاع غـزة يضم كثافـة سـكانية عاليـة أكـثر من 70% من سـكانه لاجـئين. وكثـير من الأرض الـتي لم تصادرها عن إسرائيل تخضع لملكية طبقة صغيرة جداً من ملاك الأراضي. إن القطاع، وهو متخلف اقتصاديا، ليست له نفس الأهمية الجغرافية التي تتسم بها الضفة الغربيـة. ويسـود في غــزة شــعور بــأن المنطقــة كــانت مُهمشــة اقتصــادياً وسياســياً من جــانب القيــادة الفلسـطينية، سـواء على مسـتوى منظمـة التحريـر الفلسـطينية، أو القيـادة الموحـدة، أو المنظمات النسائية. لقد كانت الانتفاضة قوية في قطاع غزة بوجه خاص. واليوم، فـإن مـا يزيد عن 70% من مجموع المحتجـزين في معتقـل الأنصـار 3 (معتقـل في الصـحراء) هم من القطاع. كما أن غالبيـة الحـالات الموثقـة للوحشـية الإسـرائيلية، فضـلاً عن الاغتصـاب والتحرش الجنسي والمضايقات، نجدها في قطاع غزة.

ويطرح تحليلي أنه نظرًا لتهميش غزة والفقر المدقع ونظرًا لغياب أية حلول سياسية لتلك الصعوبات فقد تولدت حالة من الإحباط أصبحت أرضًا خصبة للحركة الدينية. قـال لى أحـد النشـطاء الماركسـيين "لقـد لجـأت أنـا نفسـي للـدين لمـدة ثلاث سـنوات. ربيت لحيـتي وأمضيت أغلب وقتي في منـازل الشـيوخ". وعنـدما سـألته عن السـبب قـال: "في أواخـر السبعينيات، بعد حصولي على درجتى الجامعية، عدت إلى قريتي في غزة... وبقيت لفـترة طويلة بدون عمل. لم يكن هناك شئ يمكن أن أقـوم بـه. لا توجـد كتب للقـراءة. لا يوجـد مكان يمكن الذهاب إليه، فقط الأكـل والنـوم. والنـاس لا يعيشـون حيـاتهم بالأكـل والنـوم فقط. لقد قررت أن أترك لحيني تنمـو وأتـدين. وبعـد فـترة شـعرت أنـني أعيش من أجـل شئ، وحياتي بدأت تصبح ذات معنى." ثم أضـاف يشـرح مـا الـذي جعلـه يغـير رأيـه: "في أعوام الثمانينيات، وبعد الغزو الإسرائيلي للبنان، عادت الحياة من جديـد إلى غـزة... حيـاة المقاومة. والآن مع الانتفاضة، أشعر أنني استعيد كرامتي كإنسان". ([٣١]) إن اللجوء للحيــاة الدينية، كنمط للمقاومة السياسية، ليس مقصوراً على قطـاع غـزة؛ فدراسـة سـعد الـدين إبراهيم المعمقة لهذه الظاهرة في مصر تقدم تفسيراً مماثلاً. ([3٢])

ومن زاوية أثر الإحياء الديني على المرأة، نجد القضية أكثر تعقيداً. لا تطرح حماس نفسـها كحركة دينية فحسب، وإنما أيضًا كحركة سياسية. كما أنها لا تتردد في استخدام القـوة من أجل تثبيت أقدامها على الأرض ونيل الاعـتراف بهـا كقـوة سياسـية. وتحـاول حمـاس، كي تظهر كحركة مهيمنة، أن تفرض الرمزية الدينية في الشارع. ويعـد تحجب النسـاء الجـانب الأكثر وضوحاً. لقد كانت النساء يتعرضن للضرب في شـوارع غـزة بسـبب عـدم ارتـدائهن الحجاب، فضلاً عن إلقاء الطماطم والزجاجات الفارغة عليهن لنفس السبب. ففي طريقنـا من مدينة غزة إلى بيت حـانون، تعرضـت سـيارتنا وهي سـيارة محليـة إلى التوقيـف ثلاث مرات من جانب بعض الصبية. وعلى الرغم من أن السائق قدمني باعتباري صـحفية (دون

أن يستأذنني)، لم تسلم السيارة من قذف الأحجار. وعندما نظرت خارج نافذة السيارة شاهدت صبياً صغيراً، يجلس مع صبية آخرين، يصرخ نحوي قائلاً: "غطي رأسك!"، فبدأت في مجادلته، لكنني قررت عندئذ أن لدي أشياء أفضل أقوم بها.. . وغطيت رأسي!

في بيت حانون، لم تكن فاطمة أو أمينة محجبتين، ومع ذلك كان لكل منهما فهم مختلف حول كيفية معالجة قضية التحجب. تقول أمينة: "إنني أمارس نشاطاً, ويجب أن أتواجد دائماً بالخارج للعمل. وعدم ارتدائي الحجاب سوف يقيد حركتي، ولذا ليس لدى مانع من ارتدائه. أما هنا معك، فأنا غير محجبة... لقد ذهبت أمس إلى المدينة ووضعت الحجاب فوق رأسي، ولم أصادف أي مشكلة في التحرك. وعندما رجعت إلى قريتي، خلعت الحجاب".

رفضت فاطمة هذا الموقف."كلا... عليك أن تدركي أن ما يريدونه ليس الحجاب وحده. لقد بدأوا في فرض الحجاب عليك، ثم فرض الجلباب، وينتهون بعودتنا إلى البيت... وأخشى بعد ذلك ألا يسمحوا للمرأة بترك منزلها إلا عند وفاتها أو عندما تلد.. .". ثم انفجرت في الضحك قائلة: "حتى الولادة في المستشفى قد لا يكون مسموحاً بها". ضحك كل من بالغرفة لبرهة، ثم واصلت فاطمة قائلة بصوت عال:"لن نسمح لما حدث في الجزائر أن يحدث لنا هنا.. . فقد قطعنا شوطاً طويلاً. لا ينبغي أن نسمح لهم بإيقافنا".

وعندما سألتهن من الذي يمكن أن يوقفهن. وضعت فاطمة وأمينة المسئولية على كاهل القادة في جميع المستويات. قالت أمينة: "لا يمكن حل المشكلة على المستوى الفردي... نحن في بيت حانون يجب أن نحل المشكلة. إننا نتحرك في كافة أنحاء القرية ونحن غير محجبات، ولا يقول أحد أي شيء. لكن الناس هنا يعرفون بعضهم البعض، كما تساعدنا أيضًا العلاقات الأسرية. ماذا عن النساء في المناطق الأكبر اللاتي لا يستندن إلى دعم أسري؟". وقد اتفقت فاطمة وأمينة، كما اتفق الرجال الذين دخلوا الحجرة أثناء المناقشة، على ضرورة أن تعمل القيادة الموحدة للانتفاضة، وبدعم كامل من منظمة التحرير الفلسطينية في الخارج، من أجل معالجة هذه القضية بسرعة وفوراً.

إن النساء اللاتي يهتممن بقضية الحجاب يشعرن بخيبة أمل شديدة من أسلوب معالجة الأحزاب السياسية الفلسطينية للقضية. فالقوى اليسارية، التي تضم اللجان النسائية الثلاثة الكبيرة، تجاهلت القضية تماماً أو همشتها. والقوميون، الذين ينتمون إلى منظمة فتح، استسلموا، في عدد من المرات، أمام حماس. فقد تم تشجيع النساء على ارتداء الحجاب؛ أو للدقة إصدار الأوامر إليهن. وتطرح بعض النسوة أن منظمة فتح تستخدم هذا التكنيك للإبقاء على وجود نسائها في الشارع من ناحية، ولتجنب أي مواجهات وصدامات داخلية بين القطاعات الدينية والعلمانية من السكان من ناحية أخرى. ومهما كانت الأسباب، ينبغي أن تتخذ القيادة الوطنية الفلسطينية سواء جناحها الاشتراكي أو القومي موقفاً ضد هذه الحركة الرجعية اجتماعياً.

وقبل أن نترك هذه القضية، تجدر الإشارة إلى ملاحظتين. إن المشكلة، كما تفهمها إحدى النساء من غزة، ليست مشكلة الحجاب أو الجلباب. فالتحجب في غزة ليس اختياريًا، وهو ما يختلف عن الحال في مصر، حيث ارتداء الحجاب اختياري كما يطرح سعد الدين إبراهيم. النساء في غزة ليس أمامهن اختيار ارتداء الحجاب أو عدم ارتدائه فهذا الشكل للرداء مفروض عليهن. وتشير امرأتان ناشطتان في غزة - اخترن ترك لجنتهن بسبب

قضية الحجاب- إلى أن غالبية النساء الشابات اللاتي يتبعن الأوامر الدينية لسن متدينات، لكنهن يفعلن ذلك بسبب الضغوط الاجتماعية أو الأسرية. وقد وضعت إحدى النساء الأمر بصورة ساخرة على النحو التالي: "يمكنك، في شوارع غزة، رؤية نساء شابات مرتديات الحجاب، في حين تتألق وجوههن خلف الحجاب مثل الفاكهة النَضِرة...".

وبالفعل، يرتدي عدد قليل من النساء الرداء الديني "الصحيح" الأبيض أو الأسود. لكن الجلاليب التي رأيتها كانت في أغلبها متعددة الألوان، ومن أقمشة وأنماط متنوعة. ويصدق نفس الشيء على الحجاب، فهو من ألوان متعددة، وبعضه من الحرير، والبعض الآخر من القطن، وأخيرًا، يتطلب الأمر تناول المكون الطبقي لهذه الظاهرة. تتمتع نساء الطبقة العليا في غزة بحصانة معينة ضد كل ذلك، وقد وضعت إحدى السيدات المسألة على النحو التالي:"إنهن يختبئن في سياراتهن الفارهة، ولا يهاجمهن أحد أو يقذفهن بالأحجار" (٣٣).

قبل أن أترك الضفة الغربية في صيف ١٩٩٠، حصلت على ورقة عمل مهمة حول مخاطر الأصولية، والورقة من إعداد لجنة دراسات المرأة في مركز بيسان للبحوث والتنمية. كان المركز يقوم بالإعداد لنقاش عام واسع النطاق لمناقشة "ظاهرة الإكراه وفرض الحجاب، والإعداد لاستراتيجيات لمقاومة هذه الظاهرة". لقد ظهر خلال الانتفاضة عدد من مراكز البحوث والدراسات النسائية؛ من بينها مركز معلومات وبحوث المرأة، الذي تقول مديرته، د. سها هندية، إنه يعالج قضية المرأة والشريعة الإسلامية. يقوم المركز بإعداد دراسة حول كيفية تعديل أو تغيير قوانين الأحوال الشخصية. وتضم بعض القضايا محل الدراسة، كما تقول د. سها، الموضوعات التالية: تعدد الزوجات، حقوق الملكية للمرأة، وحقها في العمل، وفي الدراسة، وحقها في اختيار شريك حياتها.

الخاتمة

درسنا في هذا الفصل تعقيدات التحولات الاجتماعية، وأيضًا ما يجري من تحولات في مجال النوع الاجتماعي بين النساء اللاتي يخضن نضال التحرر الوطني. وقد حاولت أن أوضح أن الانتفاضة أدت إلى تكثيف النشاط السياسي للمرأة في كل الأراضي الفلسطينية المحتلة تقريباً. لقد شاركت النساء اللاجئات، والقرويات، والحضريات، في الانتفاضة بدرجة كبيرة. ولا خلاف على نشاطهن وتضحياتهن. وليست مبالغة أن تطرح الانتفاضة شعار "لا تراجع". فما تم بناؤه على الجبهتين - السياسية الوطنية، والاجتماعية التي تضع في منظورها النوع الاجتماعي- لا يمكن أن يتراجع. إن الحركة النسائية، وخاصة في الضفة الغربية، تنخرط بنشاط في بناء مجتمع فلسطيني جديد قائم على المساواة. وعلى الرغم من ذلك، ما زال أمام النساء الفلسطينيات طريق طويل عليهن السير فيه حتى ينلن حقوقهن كاملة.

تواجه الحركة صعوبات عديدة، ونظراً لسرية أعضاء القيادة الوطنية الموحدة، يصعب تقييم درجة الاستقلال الذاتي التي تتمتع بها الأطر النسائية الأربعة. هل يمكن أن يكون غياب اهتمام اللجان النسائية الأصيل بالنضال في قضايا المرأة مرتبطاً بتبعية تلك اللجان لهيئات أعلى تضم قيادة ذكورية للانتفاضة؟ لقد أكدت هذا الإحساس إلين كتاب، أستاذة علم الاجتماع بجامعة بيرزيت، وبدأت تدرك، هي وغيرها من النشطاء والمثقفين، مدى خطورة المشكلة.

تميل المناقشات النساء في القواعد الشعبية الجماهيرية إلى طرح وجود مشـكلات بنيويـة جدية داخل اللجان النسائية. وتقـول حنـان ميخائيـل عشـراوي بتأكيـد: "لقـد أزال النشـاط النسائي في الانتفاضـة أسـاس السـلطة الذكوريـة. فالتراتيبيـات الهرميـة الجديـدة تتحـدى التراتبيات التقليدية ([3٤]). لكن ذلك ليس صحيحاً سوى جزئياً، فعلى الـرغم من أن السـلطة الذكورية قد ضعفت إلى حـد مـا، فـإن الاختلافـات الطبقيـة الاجتماعيـة بين الفلسـطينيين تنعكس في الحركة النسائية. وربما يمثل طابع الطبقة الوسطى في قيادة اللجان النسائية عقبة أمام تحولها إلى قيادة شعبية. ويجدر أن تتجنب الحركة النسائية الفلسطينية الوقــوع في شرك المؤسسية.

ينبغي أن تواجه النساء الفلسطينيات ذلك التحدي المتمثل في ابتكار أساليب أكـثر ملائمـة في مجـالي الاتصـال والتنظيم، حـتى ينجحن في الإبقـاء على النضـال الشـعبي وتطـويره. وعلينا أن نتذكر أن الحركة الدينية لم تـبرز في الثـورة الجزائريـة إلا في فـترة تقـترب من نهاية النضال. وتمكنت بعـد التحريـر من إظهـار نفسـها كقـوة حقيقيـة. ومن الضـروري أن تتحين النسـاء الفلسـطينيات الفرصـة ويبـدأن العمـل فـوراً، ليس فقـط من أجـل تأكيـد وجـودهن في الانتفاضـة؛ فمن الضـروري أن يفـرض وجـودهن أيضًـا في مسـتويات أعلى بالقيادة الفلسطينية العامة.

كان يصعب إنجاز هذا البحث بدون الفلسطينيين، النساء والرجال، الذين قـاموا بالانتفاضـة وما يزالون مستمرين في انتفاضتهم. ولم يكن ممكناً أن تستمر الانتفاضة بدون العديد من الأطفال، والنساء، والرجال، الذين وهبوا حياتهم، وآمالهم، وأحلامهم، للآخرين من أجـل أن يأملوا ويناضلوا بهدف تحقيق حياة حرة. إنني أتوجه بامتناني العميق إلى شعبي كله.

ومن المؤلم بالنسبة لي أن تظل أسماء الكثير مجهولة لأسباب تتعلق بالأمـان. ومـع ذلـك، فـإنني أود أن أتوجـه بالشـكر إلى نسـاء بيت حـانون (قطـاع غـزة)، وبيت سـحور (الضـفة الغربية)، لما أبدينه من دفء وحماس أثناء وجودي معهن. وأود أن أتوجه بشكر خـاص إلى أمال معمر، وهيفاء أسعد، ومهـا صـباغ، اللاتي قمن بتنظيم عديـد من الاجتماعـات، وأتحن لي زيارة التعاونيات النسائية. وسوف أعمل، مع هؤلاء النسوة، من أجـل تحقيـق شـعار"لا تراجع".

مراجع مختارة

- Abdo, Nahla (1987) Women, Family and Social Change in the Middle East: The Palestinian Case Toronto: Canadian Scholarship Press.
- A fshar, Haleh, (ed.) (1987) Women, State an Ideology in the Third Work, London: Macmillan.
- Ahmed, J Al-e (1964) Gharbzadegi, Tehran (in Persian).
- Akbar, Mansoor (1989) “Revolutionary Changes and Social Resistance in Aghanistan”, Asian pro-file Vol. 17, No. 3 (June), pp. 271-81.
- Amrane, Djamila (1991) les Femmes Algeriennes dans la Guerre, Paris: Plon.

- Anderson, Benedict (1983) Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Na-tionalism. London: Verso.
- Beck, L and N Keddie (eds.) (1978) Women in the Muslim World. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Fanon, Frantz (1982) Sociologie d ‘une Revolution. Paris: Maspero (1st ed. 1959).
- Gadant, Monique (ed.) (1986) Women of the Mediterranean, London Zed Books.
- Ghoussoub, Mai (1987) “Feminism – or the Eternal masculine in the Arab World “ New Left Re-view 161 (Jan-Fab), pp. 3-13.
- Hammami, Rema and Martina Rieker (1988) “Feminist Orientalism and Oriental Marxism”, New Left Reveiw 170 (July ~~August), pp. 93~~106.
- hess, Beth and Myra Ferree (eds.) (1987) Analyzing Gender, Beverly hills: Sage.
- Higgins, Patricia (1985)” Women in the Islamic Republic of Oran: Legal, Social and Ideological Changes”,Signs Vol. 10, No. 3 (Spring) pp. 477-95.
hiltermann, Joost (1991) Behind the Intifada: Labor and women’s Movements in the Occupied Territories, Princeton, NJ: princetion Uni versity Press.
- Jayawardena, Kumari (1986) Feminism and Nationalicm in the Third World, London: Zed Books.
- Kabeer, Naila (1988) “ Subordination and Struggle Women in Afghanistan”, New Left Review 168 (March-April), pp. 95-121.

- Kamali, Mohammad hashim (1985) Law in Afghanistan: A study of the Constitutions, Mat-rimonial Law and the Judiciary, Leiden: EJ Brill.

الهوامش

الفصل السابع من كتاب

Moghadam, Valentine 1994, Gender and National Identity: Women and Politics in Muslim Societies Zed Books Ltd. London.

والعنوان الأصلي للفصل:

Nationalist and Feminism: Palestinian women and the Intifada No Going Back

1- Benedict Anderson, Imagined Communities: Relfections on the Origin and Spread of Na-tionalism. London: Verso. 91983), pp. 13.
2- Deborah Gaitskell and ElaineUnterhalter, “ Mothers of the Nation: A Comparative Analyisof Na-tion, Race and motherhood in Afrikaner Nationalism and the African National Cogredd”, in Floya Anthias and Nira Yuval-Davis, (eds.) Woman Nation-State, London: Macmillan, (1989), pp. 58-78.
3- Nira Yaval-Davis, National Reproduction and the Demographic Race in Israel”, in Yuval- Davis and Anthias (eds.) Women Nationion-State, p. 94.
4- المرجع السابق، ص96
5- اقتباس ورد ف Yuval-Davis and Anthias (eds.) women-Nation-State, pp. 64, 67
6- Bell Hooks, “Political solidarity Between Women, Feminist Review 21 and 23, 1986: Betsy Hartman’ Reproductive Rights and wrongs New York: Harper and Row Publishers, 1987)
7- Nahla Abdo, Women, Family and Social Change in the Middle East: The Palestinian case to- ronto: Canadian Scholarshop Press, 1987); Abdo, Colonial Capitalism and Rual Class Formation: A Case Study in the Social, Political and Economic Transformation of the Palestinians, 1920-47 Tornoto: University of Toronto, Department of Sociology, 1989), (unpublished phD dis-sertation)
8- Rossana Rossanda, “A Feminist Culture”, in Monique Gadant (ed.) women of the Med-iterranean (London: Zed press, 1986), p. 191
9- Matiel Mughannam, The Arab Women and the Palestinian Problem London: Hyperion, 1976), p.76
10- Abdo, op. Cit., p. 21.
11- Mughannam, op. Cit., pp. 74-5.
12- Rossanda, op. Cit., p. 191
13- Abdo Colonial Capitalism
14- Abdo, women, Family and Social Change
15- يراجع: غازي الخليلي، المرأة الفلسطينية و الثورة (بيروت: مركز الدراسات الفلسطينية، 1977)
16- Conference reports, World Congress of Women, Moscow (11-14 May 1987)
17- كانت حالات الإجهاض نتيجة لحمل أشياء ثقيلة أو شرب مرة آمرا مألوفا في مدينة الناصرة التي كبرت فيها و أذكر امرآة حامل قامت بتحريك ماكينة حياكة ثقيلة من موضعها إلي موضع آخر. و في اليوم التالي قالت لي إنها آنهت حملها في دورة المياه.
18- Susan Rockwell, “ Palestinian Women workers in the Israeli Occupies Gaza strip” Journal of Palestine Studies XIV (2) (1985): 114-36; Meron Benvenisti and Sholmo Khayat, The West Band and Gaza atles. (Jerusalem: West Bank Data Base, 1988).

19- Marwan Darweish,“The Intifada Social Change”, Race and Class 31 (2) (October-December 1989),, pp. 47-61; Rita Giacaman and Penny Johnson, Building Barricades and breaking Bar-riers”, pp. 155-

69 in Zachary Lockman and Joel Beinine (es.) Intifada: The Palestinian Uprising Against Israeli Occupation (Boston: South End Press 1989)

20- Database Project on Palestinian Human Rights 1988-90 (Chicago: Palestine Human Rights In-formation, Centre, 1990).
21- مقابلة في بيت سحور, يونيو 1990.
22- من رام الله إلي القدس, يونيو 1990.
23- مقابلة مع مجموعة من النساء الناشطات، القدس،يونيو 1990.
24- مقابلة في بيت حانون،قطاع غزة،يونيو 1990.
25- زيارة إلي مشروع نقش النحاس، يونيو 1990.
26- راجع Darweish ،مرجع سابق،ص 59.
27- مقابلة في بيت سحور،الضفة الغربية،1990.
28- مقابلة مع ممثلات الأطر النسائية،بيت سحور،الضفة الغربية،يوليو 1990،
29- جميع الأسماء تم تغييرها حماية للخصوصية،
30- مقابلة في بيت حانون،قطاع غزة،يونيو 1990،
31- مقابلة مع رجل من غزة،يونيو 1990.
32- Saad Eddin Ibrahim. The New Arab Social Order: A study of the Social Impact of Oil Wealth (Boulder, Colo: Westview Press, 1982).
33- مقابلة في غزة،يونيو 1990.

34- Giacaman and Johnson, op. Cit., p. 160.

النساء والطب والسلطة

خالد فهمي

في عام ١٨٢٥ وصل د. أنطوان برثالمي كلوت، الطبيب الفرنسي إلى القاهرة قادما من مرسيليا بناء على طلب والى مصر محمد على باشا ليتولى مهمة وضع نظام طبى للدولة، نجح د. كلوت بعد مرور عامين في إنشاء مدرسة طبية حديثة ملحقة بمستشفى جديدة أسسها في أبي زعبل في ضواحي القاهرة الشمالية. وبنهاية الثلاثينات من القرن التاسع عشر نجحت هذه المدرسة في تقديم ٤٢٠ طبيبًا لجيش وبحرية الباشا الضخمة([1]). كان جنود جيش الباشا المتنامي يعالجون في المستشفى التي سميت لاحقا بمستشفى قصر العيني (وفقًا لاسم مكانها الجديد جنوب القاهرة)؛ بينما كان المدنيين يعالجون بالمستشفى العام التي أنشأت عام ١٨٣٧ في حي الأزبكية في شمال غرب القاهرة. أما جنود البحرية وعمال مخازن الأسلحة بالإسكندرية وأسرهم فقد كانوا يعالجون في مستشفى المحمودية التي أنشأت عام ١٨٢٧. بالإضافة لإنشاء المستشفيات وافتتاح المدرسة الطبية التي كانت مبهرة بكل المقاييس، فإن الباشا ومستشاره الطبي قد بدءا حملة قومية للتطعيم ضد الجدري تقدم رعاية طبية مجانية لأهل المدن. ومع إنشاء المطبعة الحديثة تولي د. أنطوان مشروع طموح لترجمة أكثر من خمسين مؤلف طبي من لغات أوروبية مختلفة للعربية ([٢]).

تعتبر مدرسة القابلات واحدة من أهم المعاهد الطبية التي شهدتها مصر في النصف الأول من القرن التاسع عشر. أنشأت المدرسة عام ١٨٣٢ بهدف تعليم الفتيات بعض أساسيات الطب الحديث وكانت مدة الدراسة فيها ست سنوات. في العامين الأولين يتم التركيز على تعلم القراءة والكتابة بالعربية تليها أربع سنوات للتدريب على المجالات التالية: علم التوليد، الرعاية قبل وبعد الولادة، تضميد الجراح، المعالجة بالكي، التطعيم، الحجامة، بالإضافة إلى التعرف على أكثر الأدوية شيوعًا وإعدادها. وعليه فلم تكن أولئك الفتيات يدرسن فقط القبالة والتوليد ولكن أيضًا أساسيات الطب الحديث، وهو ما دفع لافارن كوهنكي - من أوائل المؤرخين لهذا الموضوع - للإشارة إليهن ليس كدايات بل حكيمات بمعنى طبيبات ([3]).

وأضاف كوهنكي أن المدرسة تميزت بكونها "أول معهد تعليمي حكومي للنساء في الشرق الأوسط"([4])، وأكثر من هذا إذا نظرنا للوضع الأوروبي آنذاك فالمقارنة في صالح المعهد المصري. ففي ذلك الوقت كان الرجال في أوروبا - خاصة إنجلترا وفرنسا - يحتلون تدريجيًا مكان النساء في مهنة الطب؛ باعتبار أن النساء ضعيفات وغير قادرات على الخدمة العامة خاصة القابلات اللاتي كن يمثلن أدنى مرتبة في المهنة ([5]). بينما كانت المدرسة المصرية للقابلات تمنح النساء الفرصة لتلقى التعليم الحديث في العلوم الطبية وأن يصبحن جزءًا من النظام الطبي تحت رعاية الدولة.

كان البعد الطليعي لهذه المدرسة مبعثًا لدهشة كل الرحالة الأوروبـيين المعاصـرين الـذين لم يجدوا النساء محبوسين في "الحريم" بل وجدوهن يعملن في مؤسسـات طبيـة حديثـة. وقد تأثر أحد هـؤلاء الرحالـة د. وايلـد - عضـو في الكليـة الملكيـة للجـراحين في أيرلنـدا - بكيفية اهتمام محمد على "ليس فقط بحياة جنـوده وتابعيـه ولكن أيضًـا بـأدنى النسـاء في مملكته.. وأعاد تقـديم القـابلات المصـريات بصـورة جديـدة"([6]). ودهش رحالـة آخـر حين سمح له بدخول المدرسة ليجد "طبيبا مسلما يدرس للنسـاء، هـذه ثـورة حقيقيـة. وعنـدما تـرى ذلـك لا تكـون هنـاك أهميـة لـذكر أن الطالبـات لم يكن مرتبكـات للبقـاء بوجـوههن مكشوفة حتى في وجود المسيحيين. كانت رؤوسهن مغطاة بحجـاب بسـيط أبيض شـفاف يغطي الذقن وينسدل بجمال على الكتفين" (7). ولا يستطيع المـرء أن يغفـل أن الرحالـة الأوروبي في هـذه الحالـة لم يفزعـه الحجـاب - أحـد الموضـوعين الـدائمين في كتابـات الزائرين الأوروبيين للشـرق الأوسـط في القـرن التاسـع عشـر، بالإضـافة طبعـا لموضـوع "الحريم". أيضًا لا يسع المـرء إلا أن يلحـظ ذلـك الطـرح المـوجز ولكن شـديد الدلالـة في نفس الوقت لمدرسة القابلات في بدايات الأربعينـات للقـرن التاسـع عشـر والـذي يحمـل ضمنيًا التصور التالي: لقد تم تنوير هؤلاء النسـاء نتيجـة للتعليم الحـديث الـذي تلقينـه، ولم يستطع حجاب القرون الوسطى، الذي عـزلهن وسـاعد على وضـعهن في مكـان أدنى، أن يصمد لضغوط الزمن الحديث. إن الحجـاب الآن "ينسـدل بجمـال" وسـرعان مـا سينسـي تماماً. وفي الواقـع يبـدو الحجـاب هنـا ليس كغطـاء للوجـه يحجب الرؤيـة والضـوء، ولكنـه "يحيط" بالرأس مضفيا على هذه الوجوه الجميلة قداسة مثل هالات الملائكة والقديسـين. الرسالة واضحة: الإسلام، والخرافات، والعادات القديمة لا يمكن أن تصمد أمام قوة العلم الحديث.

أيضًا أعجب كثير من المؤرخين المحدثين بالمدرسة واعتبروهـا من أبـرز إصـلاحات محمـد على ونموذجًا لمدى استنارة حكمه لأنه "أقدم على تدريس موضوعات أوروبيـة للنسـاء" ([9]). في الواقـع بـدا ذلـك تغـيرا واضـحا لوضـعية النسـاء المصـريات بصـورة تجعلهن أكـثر استعدادا من مثيلاتهن في الشرق الأوسط للمطالبة بحريتهن. وقد علقت إحـدى الباحثـات المعاصرات علي هذه التجربة "ألا يفسر لنا ذلك الاقتحام السريع لآفاق تجاوزت المجـالات التقليدية التي خصصت لهـا (أي المـرأة المصـرية) لمـاذا كـانت المـرأة المصـرية أول من طالبت بحقوقها في الوطن العربي بعد مرور ما يقرب من نصف قـرن، مطالبـة باسـتقلال أكبر وبحق العمل والخروج للحياة العامة والسياسية؟"([١٠])

هكذا تم النظر إلي تجربـة هـذه المؤسسـة ودراسـتها باعتبارهـا نموذجـا لمشـروع تنـويري قدمته حكومة إصلاحية للنساء المعزولات. وحفلت الأدبيات حولها مثلها مثـل الكتابـات عن كل المؤسسات التي أنشأها محمد علي المستنير بالاستعارات مثل الضوء، الرؤية، التنوير، المرتبطة دخول العلم الحديث بالمقابلة مـع الحجـاب، الـدين والخرافـات. وفي الصـفحات التالية سأفند هذه الرؤيـة الحديثـة الإيجابيـة الـتي تبناهـا المراقـبين المحـدثين والمـؤرخين القدماء على السواء بشأن هذه المدرسة. اعتماداً علي وثائق المدرسة المحفوظة في دار الوثائق والمحفوظات القومية بالقاهرة. لقد وضعت مجموعة من الأسئلة الخاصـة بالعمـل اليومي آمل أن تجعلنا نحظي بفهم أقرب لطبيعة المدرسة والغرض من تأسيسها وتأثيرهـا علي الطالبات الملتحقات بها وتأثيرها علي المجتمع ككل. وقد انصبت تساؤلاتي على وجه الخصـوص على الشـروط الـتي تم علي أساسـها إلحـاق وتعليم الفتيـات بالمدرسـة، والمشاكل التي صادفتهن بعد التخـرج لتبـوء مكـانتهن الجديـدة وأداء مهـامهن؟ وعن ردود أفعال زملائهن الرجال؟! ماذا كـان رأيهن في هـذه "التجربـة" ودورهن فيهـا؟! وأخـيراً مـا الذي توضحه لنا هذه المؤسسة بالذات عن إدخال "الإصلاحات" الحديثـة لمجتمـع تقليـدي، إصلاحات كانت تستهدف النساء وتأمل في "تحسين" أقدارهن؟

بدلاً من النظر لهذه المدرسة كمجرد مؤسسة استخدمتها الدولة لنشر التعليم الحديث للنساء المصريات أو لتحسين أوضاعهن في المجتمع، أو أن المدرسة كانت مجرد مؤسسة أخري استخدمتها الدولة لبسط سطوتها وتأثيرها علي الشعب، تظهر هذه الورقة أن مدرسة القابلات وكذلك كانت المنشآت الطبية حلبة صراع دارت فيها معارك عديدة حول "التحديث" و "العلم". ففي سياق مدرسة القابلات وطالباتها - شأنها شأن أي مؤسسة "حديثة" أخرى من مؤسسات محمد علي - تمت مراجعة وتفنيد العديد من الأفكار حول "التحديث"، "الإصلاح", و"التنوير"، وأثيرت موضوعات مثل الدور الملائم للنساء، رؤى رجال الدين حول التغيرات التي تشهدها مصر، والأوضاع النسبية للجماعات الاجتماعية والعرقية المختلفة فيها.

بالدراسة المتعمقة لمؤسسة كانت في مقدمة عملية "التحديث" المثيرة التي شهدتها مصر في القرن التاسع عشر، تبرز هذه الورقة كيف اهتم الناس بتلك المؤسسة، وكيف لم تكن خريجاتها مجرد أدوات للدولة وللنظام والتحكم بل كن شخصيات واعية، واغتنمن الفرصة التي أتيحت لهن لتحسين وضعهن في المجتمع.

العلم وتأسيس الدولة المصرية

قبل أن نلقي نظرة متعمقة علي المدرسة وفعالياتها اليومية، قد يكون من المفيد أن نتلمس أصول الرؤية التقليدية لمدرسة القابلات. المدهش أن أحد المصادر هي تصريحات محمد علي نفسه لضيوفه الأوروبيين. أولئك الرحالة الأجانب كانوا في العادة مهتمين بإضافة المزيد من الحيوية لرحلتهم الشرقية الحافلة بالغرائب وذلك بزيارة "العنكبوت العجوز في عرينه" علي حسب وصف الرحالة البريطاني للمقابلة الروتينية مع الباشا في قلعته بالقاهرة ([11]). ومن ناحيته كان الباشا يستميت للتأثير علي الرأي العام الأوروبي وتحسين فرصه لدفع السلطات العثمانية لمنحه حكم مصر وراثياً، وعليه؛ كان يستغل هؤلاء الرحالة ضمن جهوده لرسم صورة لنظامه كنظام للمساواة والاستنارة يسعى لإدخال الأفكار الحديثة لإقليمه في الوقت الذي كانت المناطق الرئيسية للمملكة العثمانية تعاني من التعصب والخرافات.

كان محمد علي يدرك أنه ليس من حقه مقابلة الممثلين السياسيين (السفراء أو القناصل) في عواصم أوروبا، حيث أنه قانونياً وعمليًا ليس إلا حاكما لإقليم عثماني. على أنه كان يلجأ لاستخدام بعض الأدوات المتاحة لمشروعه في التأثير علي الرأي العام الأوروبي. إحدى هذه الاستراتيجيات كانت مسرحة زيارات الرحالة الأوروبيون والتحكم بصورة ما فيما سيكتبون عنه([١٢]). وتشير السجلات التي خلفها هؤلاء الرحالة إلي أنه كثيرًا ما نجح في استخدامهم لهذا الغرض. لنر علي سبيل المثال هذه المقابلة التي جرت مع سير جون باورينج "المستشار" الذي أرسله اللورد بالمرستون وزير الخارجية البريطاني إلى مصر ليقدم تقريرًا عن حكومة الباشا وأحوالها المالية ولكنه سرعان ما عقد صداقة حميمة مع الباشا العجوز. "لا تحكم علي بناء علي مقاييسك، أحكم علي في إطار الجهل المحيط بي.. أنني أجد القلة التي تفهمني وتنفذ أوامري.. . لقد عشت تقريبًا وحيداً في غالبية حياتي"([13]). كيف يمكن للمرء ألا يتأثر بمثل هذا التصريح البارع الذي يقدم به الباشا نفسه كمصلح كبير، وحيد، غير مفهوم من قبل شعبه، ولكنه برغم ذلك مصر علي دفع بلده للتقدم. قدم للبلاد وهي بائسة تترنح على وشك التداعي، فأنتشلها من حافة الفوضى الشاملة، وبثبات ودأب شرع في تحديثها. الشيء الملحوظ هنا هو إشارته للعلم الحديث

لتبرير وضعه في مصر وللرد علي انتقادات الأوروبيون لحكمه ولتمرده المثير للجدل ضد السلطان العثماني.

ومن الملاحظ أيضًا أنه في محاولاته للتأثير علي آراء هؤلاء الزوار الأجانب وتوجيهها والتأثير بالتالي علي ما يكتبون، كثيرًا ما نجح محمد علي وكبار موظفيه في تقديم المؤسسات التي يقوم الزوار بتفقدها بأفضل وسيلة ممكنة، تمامًا كما هو حال "الزيارات المفاجأة" التي يقوم بها المسئولون المصريون في أيامنا. فعلي سبيل المثال توضح رسالة من اللجنة الطبية (شوري الأطباء) لديوان الجهادية المشرف عليها فنيا "ربع مستشفي قصر العيني حالياً تحت الإنشاء. هذا القسم مخصص لصيدلية المستشفي ومعملها، يوجد لدينا الآن مبني مؤقت للمعمل ليس له سقف، وهو غير لائق تماما حتى أننا لا نجرؤ علي عرضه للسياح"([١٤]).

وتفيد رسالة أخري لديوان تفتيش صحة المحروسة موجهة لإدارة بوليس القاهرة (ضبطيات مصر)، بأنه أثناء تفقد شوارع حي الأزبكية، كانت الشوارع قذرة والقمامة متراكمة؛ "هذا غير مقبول خصوصاً وأن مقركم الرئيسي يقع في هذا الحي الذي يقطنه معظم الأجانب المقيمين والقناصل الأوربيين.. نطالبكم ببذل الجهد للمحافظة علي صحة ونظافة الحي، خاصة وأن كل السياح يفدون إليه بانتظام وإن وجدوا الحي بهذا الحال، فقد يعتقدون أن سائر أحياء القاهرة الأخرى علي شاكلته في القذارة وهذا شيء لا يمكن أن يسعدكم"([١٥]). وفي رسالة أخري كتبت الشورى لديوان المدارس تعضد طلب أحد مدرسي مدرسة القابلات لبعض الأدوات الضرورية المطلوبة، مؤكدة على أن هذه الأدوات ضرورية "لتحسين أداء المدرسة الذي بالإضافة لنفعه لطلبتها فهو ضروري أيضًا لصورتها خاصة أن كل السياح المهمين يذهبون للمدرسة لتفقدها"([١٦]).

لابد وأن هذه الاستعدادات كانت ناجحة جداً، ذلك أنه رغم أن التقارير المحفوظة تظهر وجود شكاوى دائمة من أداء المؤسسات الطبية المتعددة، فإن الكتاب الأوروبيين المعاصرين يصفون المستشفيات كما لو كانت بلا نقيصة. ولنأخذ علي سبيل المثال الوصف التالي للدكتور وايلد لمستشفي قصر العيني بعد زيارته لها في ٢٧ يناير ١٨٣٨: "مصحوبًا بتوصية إلى رئيس الأطباء المقيم د. برونر، قمت هذا الصباح بزيارة المستشفي العسكري ومدرسة الطب في قصر العيني.. -. يقع هذا المبني الضخم الذي أحسن بناؤه - والذي يعكس مدي إنسانية وليبرالية الباشا أكثر من غيره من الإضافات الكثيرة مؤخراً في مصر - وسط أكثر الحدائق سحراً.. وأجد نفسي مرغماً علي القول بأنني لم أقم بزيارة مؤسسة طبية أكثر نظافة ونظاماً وأحسن إدارة منه ([١٧]).

لقد قصدت أن أضع هذا الاقتباس من د. وايلد جنباً إلي جانب رسائل الموظفين الطبيين التي تلمح إلي احتمال أن تكون زيارته قد تم ترتيبها، لأحذر من التعامل غير النقدي مع ما رصده الرحالة ونحن بصدد تكوين رأينا حول مدرسة القابلات، ولألفت النظر بوجه أعم إلى أن الباشا الكبير نفسه قد ساهم في تشكيل رؤيتنا عنه. كما لو كان الباشا قد نجح في إملاء سيرته الشخصية من قبره. ومرة أخري كان "العلم" ملاذه للتأثير علي كيفية رؤية وحكم زواره الأوروبيون علي حكمه للبلاد. لقد ترك لنا هؤلاء المحدثين الأوربيين العديد من الروايات - روايات شهود العيان - التي تشهد للباشا وحكمه المستنير. وعلينا أن نقرأ تلك الروايات بعناية بدلاً من تقبلها دون رؤية نقدية كما فعل عدد من كتاب سيرته([١٨]).

هناك مصدر آخر هام في رسم صورة الباشا المستنير يمكن تتبعه في كتابات معاصريه المصريين وخاصة أولئك الطلبة الذين أرسلهم "ليروا بأعينهم.. كيف ولم يتفوق الغرب علينا" (١٩). ففي عهده أوفد ما يزيد عن ثلاثمائة طالب للدراسة في العديد من الدول الأوروبية وإن كان أغلبهم أرسل لفرنسا. أوفد حوالي خمسين منهم لدراسة الطب، وعقب عودتهم عكف البعض منهم علي ترجمة الكتب من اللغات الأوروبية، ونشر المعلومات التي تلقوها في أوروبا بين زملائهم المصريين الذين يتعلمون في مستشفي قصر العيني المتنامي. شباب الأطباء هؤلاء الذين انتقاهم الباشا لا يرقي إليهم الشك في أن محمد علي هو الذي أدخل الطب الحديث لمصر. وإذا كان الباشا قد أراد أن يرسم لنفسه صورة الحاكم المستنير، فإن الطلبة الذين أوفدهم لأوروبا فضلوا أن يروه كنبي قام بتحسين أوضاع شعبه عبر رؤيته وإصراره. ولنأخذ علي سبيل المثال كتابات أحد هؤلاء الطلبة - أحمد الرشيدي - الذي أوفد لفرنسا عام ١٨٣٢ بعد انتهائه من دراسته بقصر العيني. كتب الرشيدي عند عودته لمصر "علم الطب قد أختفي تماماً من مصر.. وكان يمارس عن طريق شتي أنواع المشعوذين.. الذين لم يكونوا يعرفون شيئاً عن الطب، قواعده أو أسسه. (واستمر هذا الحال) حتى أرسل الله إلينا أكبر مصلح علي الأرض.. محمد علي.. الذي عقد العزم علي إحياء هذا العلم بإنشاء مدارس طبية" (٢٠). وفي نهاية الأمر قرر نفس الطبيب أن يقوم بترجمة كتاب عن الحمل والولادة لتستخدمه القابلات بمدرسة القابلات (حديثة الإنشاء) "علي أمل أن يجدنه نافعًا" (٢١).

هذا الخطاب حول العلم والتحديث والتنوير لم يكن حكراً علي محمد علي ومحاوريه الأجانب أو طلبته المصريين، فالمؤرخون القوميون في سعيهم الدؤوب لإيجاد أب للدولة المصرية اختاروا الباشا الكبير كنموذج لهذا الزعيم. لذلك فإن الباشا، "مؤسس مصر الحديثة"، لم يكن مجرد وجه معروف للمؤرخين البريطانيين يذكرهم بمهمتهم الحضارية في الهند(٢٢)، أو للمؤرخين الفرنسيين الذين رأوا في سيرته استكمالاً منطقياً لما خلفه نابليون ناقصًا (23)، بل إن المؤرخين المصريين قد صوروه كبطل قومي حقيقي عقد العزم على تخليص مصر من نير العثمانيين وتحريرها أيضًا من الأوروبيين وخاصة سيطرة البريطانيين(24). وكانت سياسته لتخطيط برنامج حديث للصحة العامة علي وجه الخصوص هي التي تقدم كأهم إنجازاته لأنها "ساعدت علي التخلص من غيوم الجهل التي خيمت علي البلاد لقرون"(٢٥)، وبالمثل، فإن مدرسة قصر العيني قد قيمت مؤخرا بأنها "أكثر من مجرد معهد أكاديمي.. لقد لعبت دوراً محورياً في خلق مهنه الطب في مصر.. وعليه أصبحت تمثل مركزًا للحضارة كان له أثر تنويرى علي البلد ككل"(٢٦).

أصول مدرسة القابلات

بدلاً عن دراسة تأسيس المدرسة الطبية الحديثة في عام ١٨٢٧، أو مدرسة القابلات بعدها بخمس سنوات "كمحاولات جادة لأحياء العلوم الطبية"، علينا أن نضع هذه المحاولات في إطار سيرة الباشا العسكرية ككل. لقد كان تأسيس جيش ضخم وبحرية ضخمة في أوائل عشرينيات القرن (قوة محاربة بلغت في أوجها بعد عقد لاحق تعدادًا مهيباً قوامه مائة وثمانون ألف جندي) هو الدافع لمحمد على لتبني برنامج - مثير للجدل ومكلف - للإصلاح الطبي. لقد أدرك الباشا أن تكوين جيش يعتمد علي التجنيد الإلزامي يستتبع تجميع وتدريب عشرات الآلاف من المجندين في معسكرات مكتظة وتعليم الآلاف من المبتدئين في مدارس عسكرية مكتظة أيضًا، وعليه بطبيعة الأمور فإنهم يشكلون خطراً صحياً ضخماً، خاصة وأن مصر كانت معرضة للأوبئة والكوليرا.

وعلى نفس القدر من الأهمية، كان الاهتمام الشديد بتعداد الجيش المرجو وهو اهتمام تنامي مع زيادة أوامر التجنيد الإلزامي والسخرة. وجدير بالذكر هنا أن معدلات وفيات الأطفال كانت مرتفعة من جراء الإصابة بالجدري وولادة أجنة ميتة. وكان الاعتقاد السائد أنه يمكن التعامل مع الأمرين إذا تم الاهتمام بإعداد جيل من الممارسات الصحيات. كان كلوت بك يشارك معاصريه من الرجال في تحاملهم على القابلة التقليدية (الداية)، وكان علي قناعة أنها السبب الرئيس وراء ولادة العدد الضخم من الأجنة الميتة سنوياً نتيجة لخرافاتها وسوء ممارساتها. وكان يأمل أن يتيح افتتاح مدرسة للقابلات الفرصة لاستبدال "الداية" التقليدية "بحكيمة" حسنة التعليم ويعتمد عليها كخطوة للتخلص الكامل مما أعتبره "رمزاً لكل تعقيدات طب الزوجات العجائز" بما يحمله من أدوية سحرية وتعاويذ([٢٩]).

ولكن قدر للجدري أن يكون الأكثر فتكاً بأحلام محمد علي التوسعية وذلك لارتفاع نسبة الإصابة به. ففي أوائل العشرينيات من القرن كان خمسون لستين ألفاً من الأطفال يسقطون ضحايا للجدري سنوياً، وكان المسئول عن تزايد نسبة وفيات الأطفال بنسبة 40 إلي 50 في الألف والذي رفع بدوره نسبة الوفيات سنوياً بين ثلاث إلي أربع في الألف([30]). وفي مواجهة ذلك أصدر الباشا أوامره لمعاونيه عام ١٨٩٩ لعمل برنامج قومي للتطعيم ضد الجدري([31]). وبعد مرور خمس سنوات طلب الباشا من السيد دروفتي القنصل العام الفرنسي جلب عدد من الأطباء من فرنسا لإدارة برنامج تطعيم في الريف. ووصل ثلاثة منهم إلي مصر وبدأوا في تطعيم الشعب ضد الجدري في مديريات عدة من الدلتا([٣٢]) ثم انتقلوا إلي وسط مصر في العام التالي، وبعد وصول د. كلوت عام ١٨٢٥ واستلامه المؤسسة الطبية كلها أقنع الباشا بأن السيطرة التامة علي الجدري وغيره من الأمراض يتطلب مراجعة صحة وسلامة النساء والأطفال الذين لم يكونوا حتى تاريخه هدفاً للسياسية العامة([34]). وأوضح كلوت بك أن النساء لابد أن يدربن حتى يقمن بحماية صحة نساء وأطفال مصر([٣٥])، ويوكل لهن علي وجه الخصوص تطعيم النساء ضد الجدري وهو الأمر الذي عجز عنه حلاقو الصحة من الرجال

ورغم أن السيطرة علي الجدري كانت من الدواعي الأساسية التي دفعت الباشا عام ١٩٣٢ لقبول نصيحة مستشاره الطبي والموافقة علي إنشاء مدرسة القابلات، إلا أنها لم تكن الدافع الوحيد. كان هناك مرضا أكثر إزعاجاً ويستلزم التحكم فيه الوصول للنساء ووضع أجسادهن تحت الملاحظة الطبية وهو مرض الزهري. الصلة بين الزهري وجيش محمد علي كانت أوضح من الجدري، ففي القرن الثامن عشر في مصر - شأنها شأن غيرها - كان يعتقد أن الزهري ينتشر أساسًا عن طريق الدعارة وهي شيء غير مرغوب وإن كان منعه غير ممكن وعليه أضحي ملازمًا للجيش في القرن التاسع عشر.

هناك بعض الدلائل التي تشير إلى أن البغاء في مصر كان في ازدياد في النصف الأول من القرن التاسع عشر. لم يكن الأمر نتيجة انهيار مفاجئ للأخلاق، أو تفشي مبهم للرذيلة ممثلاً في العالمة "كشك هانم" وفرقتها أو المخنثين([٣٧]) الذين كانوا يرقصون في شوارع القاهرة بأزيائهم النسائية لتسلية الأغنياء والفقراء علي السواء. كما لم يكن السبب ارتفاع نسبة الطلاق، أو "المزاج الشهواني للنساء المصريات" ([٣٨]) كما أشار كلوت بك؛ بل كان السبب هو التمزق غير المسبوق للحياة العائلية والذي نجم عن سياسة محمد علي النهمة للتجنيد الإلزامي والتي دفعت بعشرات الآلاف من الرجال للتحرك من مدينة لأخرى ومن منطقة لمنطقة مخلفين زوجاتهم وأمهاتهم وأخواتهم وراءهم"... أعدادًا من الزوجات

الشابات المهجورات، دفعهن الجوع أو حماية أبنائهن من التضور جوعاً لممارسة البغاء وعاداته الخليعة التي سرعان ما يعتدنها"(٣٩).

في مارس ١٨٣٣ وصف الرحالة البريطاني جيمس سانت جون خلال زيارته لبني سويف في وسط مصر ما يبدو أنه مشهد تقليدي "عند الوصول (للبلدة).. كان هناك نشاطاً وحركة غير عادية في الشوارع؛ وسرعان ما عرف السبب وصل أحمد باشا للتو مع فصيل من الجيش المصري من الحجاز، انتشر العساكر عبر المدينة يخطفون بعجلة فرص المتع المتاحة، كل الراقصات والمغنيين والموسيقيين قد تم إحضارهم، ولقد حجز الفندق بأكمله لصالح الحشد العسكري ولم يعد من الممكن الحصول على شقة واحدة(40)

كما هو واضح من ملاحظات الزائر الأوربي المعاصر كان جيش الباشا يشكل ضغطاً ليس فقط على موارد البلاد بل أيضًا على نساء أي منطقة يمر بها والنتيجة، كما في كل تعبئة للجيوش، ساعد جيش محمد علي على انتشار الأمراض التناسلية أينما تحرك(41) ؛ فعلي سبيل المثال بمجرد اندلاع الحرب السورية عام ١٨٣١ عاني الجيش من وباء خطير للزهري(٤٢). لم تستطع المستشفيات الميدانية التي أنشأت سريعاً في سوريا مواجهة الأعداد المتزايدة من الجنود المصابين بالزهري، فأعيد العديدين لمصر للعلاج(٤٣). في كشف طبي على الجيش ظهر أن عدد الجنود المصابين بالزهري كان مساوياً لعدد مرضي شتي الأمراض الأخرى مجتمعة(44). وتقديرا لخطورة الموقف أمر محمد على ابن أخيه أحمد باشا يكن أن يشرف بنفسه على عملية الفحص الطبي(45)، ومما يدل على أن مرض الزهري (بالإضافة لمرض الجرب) قد حظي بعناية خاصة، أن التقارير اليومية المطبوعة للمستشفيات في سوريا قد أضيفت لها خانات منفصلة كان على مدير المستشفي أن يملأها بأعداد مرضى الزهري من الجنود(46). في مواجهة حالات شبه وبائية لمرض الزهري ومع عجز الأطباء غير المؤهلين في التعامل معه كتب كلوت بك بحثا خاصا حول الموضوع(٤٧). تمت ترجمته للعربية وطباعته بمطبعة الجيش. كان البحث في شكل رسالة شخصية من الاستشاري الطبي لكل أطباء الوحدات للجيش. وبصرف النظر عن مدي نفع تلك الرسالة في مساعدة شباب الأطباء على تشخيص ومعالجة المرض فإن السلطات شعرت بأن المشكلة تكمن في عجز المؤسسات العسكرية عن منع انتشار المرض في المقام الأول. كان المنع يتطلب بوضوح نظام تحكم صارم في حياة الجنود الجنسية وحظر تام لدخول النساء لمعسكرات وثكنات الجيش(٤٨). لم يسمح للرجال بمخالطة البغايا وطبقت هذه القاعدة على الضباط الأوروبيين "مهما كان مركزهم" (49) وعلى الضباط الأتراك أيضًا(٥٠).

عندما منعت الغواني من دخول المعسكرات ووضعت القيود الصارمة لمنع اختلاط الجنود والضباط بهن ظلت زوجات الجنود من المشكلة. فأثناء بقاء الجند في مصر كان يسمح لعائلاتهم بالانضمام إليهم ومتابعتهم من معسكر لآخر(51)؛ وعليه لأسباب صحية كان لابد لهذا النظام أن يتوقف. ولكن منع الجنود من لقاء زوجاتهم واجه صعوبة في التطبيق حتى أن بعض النساء تتنكرن في زي جنود ليتبعن أزواجهن حتى سوريا(٥٢). وحينما أصرت السلطات على منع الزوجات من مرافقة أزواجهن تذمر الرجال بشدة، "ومن أجل مواجهة مشاعر الغضب على قدر الإمكان، سمح لزوجات ومحظيات وأهل المجندين بمرافقتهم" (53).

أثبت محمد على بالإذعان لمطالب الجنود على الجبهة أنه أكثر مرونة وعملية من قواد البحرية البريطانيين الذين عبر "النظام غير المنطقي الذي لا يميز ولا يسمح للرجال بإجازات عند وصولهم الميناء "كانوا يأملون في مستوي أخلاقي" أعلي بكثير من مستوي الرجال الذين طبق عليهم" ([54]). السماح للنساء بمرافقة أزواجهن في سوريا هدأ الجنود وساعد على كبح تمردهم المحتمل، لكنه تسبب في مشاكل صحية خطيرة ساهمت في انتشار الزهري وغيره من الأمراض التناسلية بين الجنود ووجدت السلطات صعوبة في مواجهتها.

في الجزء الثاني من رسالته عن الزهري وضع كلوت بك طريقة تمني أن تكون ناجحة في منع انتشار الزهري عن طريق الوقاية بدلاً من العلاج. كانت الطريقة تتعلق أساسًا بالحالة الصحية لمساكن النساء وأجسادهن. تم تقسيم زوجات الجنود في كل لواء لأربعة أقسام مثل تقسيم الكتائب داخل الألوية وكان فحصهن يتم عن طريق زوجات الأطباء المسئولين عن الكتائب([55])، وبالتالي كان على الأطباء تعليم زوجاتهن كيفية تشخيص الزهري وكيفية ملاحظة أي علامات له على أجسام النساء اللاتي يفحصنهن. وكان على الطبيبات تقديم تقارير لأزواجهن بعد الفحص الأسبوعي. الأهم من ذلك أن الجنود قد أمروا بعدم السماح لأي نساء بالتواجد داخل المعسكر غير زوجاتهن حتى ولو كانت النساء أمهاتهم أو أخواتهم حيث أن هذا سيزيد الأعباء الاقتصادية للجنود بالإضافة لكونه سببًا آخر لانتشار الأمراض([56]).

يتضح من هذه الرحلة القصيرة داخل الشئون العسكرية أن كلوت بك كان متيقنا أن أولئك النساء سواء كن زوجات أو محظيات أو غواني يشكلن خطراً صحياً. وقد قوبل اقتراحه المبدئي بمنع النساء من مرافقة أزواجهن لأسباب صحية باعتراضات عنيفة حتى أن السلطات العسكرية اضطرت للإذعان ورفضت اقتراحه. ورغم ذلك فإن السماح للنساء بدخول معسكرات الجيش قد خلق مشاكل واضحة – خاصة الصحية منها - وأدرك كلوت بك أن مؤسساته الصحية المدهشة غير مؤهلة لحلها حيث تفتقد إلى العناصر الطبية المتمرسة التي تستطيع الوصول للنساء

كانت الحالة الصحية للجيش تفزع كلوت بك، لكن فزعه أزداد حينما علم أن الزهري قد انتشر بصورة وبائية بين طلبة المدارس العسكرية في القاهرة. وفي يونيو عام ١٨٤٧ - وحين أعلم بأن عدد الطلبة المصابين بالزهري في مدرسة واحدة قد بلغ 305 طالبًا – كتب رسالة حادة لديوان المدارس يطالبهم باتخاذ إجراءات حاسمة للسيطرة على الوضع([57]). رد ديوان المدارس بأنه في الواقع يبالغ في حجم المسألة حيث أن هناك أسماء قد تكررت في القائمة أكثر من مرة وأن العدد الكلي للطلبة المصابين ليس بالضخامة التي ادعاها. وأجاب كلوت بك أنه حتى وأن كانت هناك أسماء قد تكررت فإن العدد مازال مرتفعاً ويستوجب الاهتمام، واختتم بقوله أن المرض منتشر بهذا الشكل نتيجة "السلوك غير اللائق والأفعال المشينة (التي يقترفها الطلبة) وأنه إن أجريتم الفحص الطبي دورياً فسوف تكتشفون أن معظم الطلبة مصابون"([٥٨]).

وعلية فقد توصل إلى أن أساس المشكلة هو البغاء: "علي عكس (الحال في أوروبا)، فإن النساء الفواحش (البغايا) لسن مطالبات بتقديم أنفسهن للفحص الطبي، وامرأة واحدة منهن تكفي لإصابة مائة رجل. وحيث إننا قد أنشأنا مستشفيات في الأقاليم (أقترح) أن تجبر أولئك النسوة على العلاج بها. هكذا نجحت أوروبا في القضاء على الزهري الذي هو

أسوء وأكثر خطورة من الطـاعون. في رأي أنـه لا يوجـد خطـأ (أخلاقي) في إجبـار أولئـك النسوة على زيارة المستشفيات فهن النسوة يمارسن البغاء والزنا بلا حيـاء، ومن المؤكـد أنهن لن يخجلن من الفحص الدوري. وإذا رفضـن (نسـتطيع إجبـارهن) على تغيـير مهنتهن. هذا موضوع شديد الأهمية بالنسبة للصحة، وأنـني أرجـوكم (ديـوان الخـديوي) منح العنايـة الشـديدة للموضـوع حيث إن فحص هـؤلاء النسـاء أفضـل كثـيرًا من منعهن من (مزاولـة المهنة) وذلك لأن أولئك النسوة لهن صـلة وثيقـة بالمحافظـة على صـحة النسـاء الحرائـر، وعدم منعهن من مزاولة المهنة (مع فحصهن في نفس الوقت) أفضل بكثـير من (السـماح للرجال) باستبدالهن برذيلة أكبر ضد الطبيعـة البشـرية ونعـني بهـا هـؤلاء الشـباب الصـغار الذين يرقصون ويمارسون ما ليس من اللائق ذكره ([59]).

إذن كـان المـدخل لمنـع انتشـار الزهـري هـو فحص ومعًالجـة البغايـا واللاتي كن في ذهن كلوت بك المسئول الأوحد عن انتشار المرض بين النساء الحرائر، كما كـان يسـمي نسـاء الطبقة العليا. وفوق ذلك فإن نقص الفحص الطبي للداعرات سوف يدفع الرجال لخـوفهم من الأمراض التناسلية إلى البحث عن المتعة في مكان آخر واقـتراف مـا ليس من اللائـق ذكره. لم يسن الفحص الطبي الأسبوعي الإجباري إلا بعـد الاحتلال البريطـاني عـام ١٨٨٢([٦٠]) ولكن بنـاء على مـا سـبق كـان هنـاك إدراك مبكـر في أوائـل الثلاثينيـات بالحاجـة إلى ممارسات لطب النسـاء لفحص الغـواني في القـاهرة والمـدن الكـبرى. وإحـدى محـاولات التحكم في هذه الفئة المتنامية من البغايا، كانت السعي لإلحاق بعضهن بمدرسة القابلات. وفي رسالة معـبرة من ديـوان الشـورى إلى ديـوان المـدارس أقـترح كلـوت بـك "بمـا أن القاهرة مدينة كبيرة تحوى عددًا كبيرًا من الفتيات اللاتي يعانين من اليتم أو الفقر الشديد، مما يدفعهن لممارسة الرذيلة؛ فسوف يكـون من السـهل إلحـاق بعض من هـؤلاء الفتيـات (بالمدرسـة). وعليـه نطلب (السـماح) لنـا لمطالبـة قائـد شـرطة القـاهرة بجمـع مشـايخ الحارات بالقاهرة ومطالبتهم بإرسال ثلاث فتيات من كل حي. ([٦١]) يتضح من هـذا العـرض الموجز للأسباب التي دفعت السلطات لإنشاء مدرسة طبية للنساء أن الهدف لم يكن بـدء مشروع تنويري بين جمهور النسـاء. قـد يكـون كلـوت بـك مهتمًـا بـأخلاق العامـة وأزعجـه بوضوح سوء سلوك الطلبة في المدارس العسكرية، وقد يكون أيضًا مهتماً بتنظيف شوارع القاهرة من الداعرات اللاتي يقطعن الشوارع وربما كان راغبـاً في منحهن فـرص أفضـل، ولكن السبب الرئيسي لإنشاء مدرسة القابلات بمساندة محمد علي الكاملة لم يكن تحرير داعرات القاهرة، ولم يكن منح النساء الحرائر فرصه للتعليم الحديث بل كان حماية صـحة الجنود في الجيش التي أعتقد أنها مهددة بالداعرات المصـابات بـالزهري، والـدايات اللاتي بسبب خرافاتهن ترتفع نسـبة المواليـد المـوتى، مقلصـة حجم القـوي المحاربـة المرجـوة. وعليه فإن مستوى الصحة العامة للشعب والذي بالتبعيـة يـؤثر على حجم الجيش، وهـدف ملاحظة الأخلاق العامة كانـا الـدافع لإنشـاء هـذه المؤسسـة الجريئـة الـتي ولـدت محـددة الواجبات والمسئوليات لطالبات المدرسة عند تخرجهن والمهام المنوطة بهن.

ولكن قبل أن نتابع خريجات مدرسة القابلات لنري ما إذا كن قد حققن توقعات السـلطات بعـد تـوليهن مـواقعهن الجديـدة فلابـد أن نـذكر أولاً من هـؤلاء النسـوة وكيـف التحقن بالمدرسة.

المشاكل المبكرة: إيجاد الطالبات والمدرسين

أول مشكلة واجهها كلوت بك في تأسيس المدرسة الجديدة كانت إيجاد الفتيات اللائي يستطعن ويقبلن ما كان بكل المقاييس برنامج تدريب طويل وصارم وغير تقليدي. الناس عامة ليست النساء وحدهن قاوموا سياسية محمد علي التعليمية المتطورة، وهذه المقاومة لم تكن نتيجة تعصب ولا معارضة أصيلة لقيم العلم الحديث ولكن كانت نتيجة طبيعية لأسلوب تطبيق هذه السياسية وللمنطق الذي أملاها. لابد أن لا نغفل أن محمد علي "لم يكن مستريحاً لفكرة تعليم العامة، ناهيك جمهور النساء، فقد كان مدركاً للمشاكل السياسية والاجتماعية التي ستنجم عن منح مواطنيه المتحدثين بالعربية الفرصة لمنافسة الأغلبية الحاكمة المتحدثة بالتركية في الجيش والوظائف ([٦٢]). وعليه عارض الباشا فتح المدارس الابتدائية لتعليم الفتيات (أو الفتيان لنفس السبب). بالطبع فتح تلك المدارس عندما أصبحت الحاجة ملحة لأن المدارس الثانوية والعالية لم تستطع العمل نتيجة نقص التلاميذ المتعلمين. وهكذا افتقدت سياسته التعليمية للمعني وبدت كمجرد سلسلة من القرارات غير المترابطة التي تؤخذ استجابة للأزمات. كان هذا واضحاً في حالة مدرسة القابلات التي - على خلاف مدرسة أبو زعبل الطبية التي كان طلبتها الذكور من بين طلبة الأزهر المعهد الديني المحترم والعريق - افتقدت مؤسسة مثيلة للبنات يمكنها أن تقدم لكلوت بك الطالبات القادرات المتعلمات.

وفوق هذا فإن محمد علي ورجال السلطة نادرًا ما سمحوا للشعب بالانضمام للمؤسسات التعليمية بإرادتهم. كان الفلاحون يرفضون بشدة إلحاق الطلبة بمدارس الباشا، وكثيرًا ما أخفت الأسر أبناءها حتى لا يأخذهم رجال الباشا. ولم يكن السبب في هذه المعارضة رفض لقيمة التعليم بل رفض للطريقة التي اتبعتها السلطات في إلحاق الطلاب؛ حيث كان الموظفون الأتراك يأتون من القاهرة لجمع أكبر عدد ممكن من الأطفال ثم يقومون بدفعهم لمدارسهم. تلك الطريقة دفعت الفلاحين لمقارنة - لها ما يبررها - بينهم وبين رجال التجنيد الإلزامي والسخرة وجباة الضرائب. كانت المعارضة تأخذ أحياناً أشكالاً درامية، كما في حالة أم قطعت إصبع ابنها حتى لا يلتحق بأحد مدارس الباشا ولكن تم إلحاقه رغم ذلك([٦٣]).

في مواجهة مشكلة إيجاد فتيات يتطوعن للالتحاق بالمدرسة لجأت الحكومة لوسيلة قد تبدو لنا الآن غريبة جدًا ([64]). أرسل الموظفون إلى سوق النخاسة للحصول على عشرة فتيات حبشيات وسودانيات شكلن أول دفعة طالبات تلتحق بالمدرسة، وأمر الباشا بتعيين اثنين من الخصيان من قصره بالقلعة لحراستهن في موقعهن الجديد. وبعد ثلاث سنوات قامت الحكومة بشراء عشر طالبات أخريات من سوق النخاسة بالقاهرة فارتفع عدد الطالبات لعشرين. ثم أخذت الحكومة عشر فتيات من الماريستان المنصوري القديم - الذي كان يعمل كتكية للفقراء منذ العصور الوسطي([65]) - كانت عائلاتهن قد أرسلتهن للعلاج عن طريق ولم يسألوا عنهن. كان هذا المزيج الغريب من جوار سابقات، ونزيلات تكية القاهرة القديمة هو الذي شكل نواة طالبات مدرسة القابلات.

على الرغم من شدة حاجة الحكومة لأولئك الطبيبات لتولي العديد من المهام الطبية كما سنوضح لاحقاً، ظلت صعوبة العثور على الفتيات المناسبات الراغبات مشكلة دائمة عبر تاريخ المدرسة. في البداية تصور كلوت بك تجنيد مائة فتاة وكان هذا الرقم هو أقل ما يحتاجه تكوين فرقة طبية من النساء([66]). ورغم ذلك فإن عدد الطالبات نادراً ما وصل لنصف هذا الرقم ؛ فعقب نقل المدرسة من أبي زعبل عام ١٨٣٧ وإلحاقها بالمستشفي العام في الأزبكية لم يكن بها سوي ٢٢ فتاة، زاد عددهن إلى إحدى عشرة فقط في عام 1840([67]). في عام 1844 وبناء على تعليمات عيسوي النهراوي مدير المدرسة، أمر

كلوت بك بتعيين ست طبيبات للقاهرة أربعة للأحياء الثمانية واثنتين لبولاق ومصر القديمة. ورغم أنهن لم يكملن تدريبهن إلا أنه سرعان ما ظهر أنه "لـو تم فصـل هـذه الفتيـات الآن فإن مصر ستحتاج لمائة عام لتفي باحتياجاتها من الطبيبات". وعليه فقد قرر ألا تترك تلـك الفتيـات المدرسـة تمامًـا وأن يقسـمن برنـامجهن اليـومي بين الدراسـة ومهـامهن خـارج المدرسة[68]. كان ديوان الشورى دائم الشكوى من قلة عدد الطبيبات ولقد أدركوا أن كل حي من أحياء القاهرة يحتاج لطبيبة على الأقـل، والـتي قـد تسـقط مريضـة ويحتـاج الأمـر لاستبدالها بأخرى[٦٩]. ورغم ذلك فإن عـددا قليلا من الفتيـات التحقن بالمدرسـة بـرغبتهن وكانت غالبيتهن من اليتيمات [70].

في عام 1859 وضع ديوان الشورى ضوابط عامة للالتحاق بالمدرسـة في رسـالة لمجلس الأحكام (المحكمة العليا والتي كان لها وظائف تشريعية وإدارية) والتي تقول بأن المدرسة لابد وأن تعتمد بصورة أقل على الجواري كمصدر رئيسي للطالبات وأن تعتمد بدلاً من ذلك على اليتيمات وبنات جنود شرطة القـاهرة، وبنـات جنـود الجيش وأخـيراً بنـات المـوظفين العموميين وفقًا لهذا الترتيب[71]. وبرغم هذه التعليمات فإن عدد الطالبات في عام 1863 كان أربع وعشرون فقط، مما دفع ديوان الشورى لتشجيع إلحاق أربعة وثلاثين فتاة أخــري لزيادة العدد لسـتين، والـذي اعتـبر وقتهـا العـدد المنشـود[٧٢]. ومـع ذلـك لم يتجـاوز عـدد الطالبات عام ١٨٧٦ اثنين وعشرين طالبة، وبدا أن ديـوان الشـوري قـد قنـع بالعمـل على زيادة العدد إلى ثلاثين فقط [٧٣].

بالإضافة لصعوبة تشجيع الفتيات المناسبات للالتحاق بالمدرسة كـانت العقبـة الأخـرى هي توفير المدرسين المؤهلين. عند افتتاح المدرسة عام ١٨٣٢، درست المجموعــة الأولي من الطالبـات مـع سـيدة فرنسـية من سـانت سـايمون تـدعي سـوزان فوالكـان[74]، وكـانت مسئولة عن المدرسة حتى عـام 1836 حينمـا حلت محلهـا سـيدة باريسـية تـدعي بـالمير جولت، ولكن من غير المعروف المدة التي قضتها السيدة جولت في مصر. في عام ١٨٤٤ عين الطبيب المصري عيسوي النهـراوي مـديرًا للمدرسـة ورئيسـا للمعلمين بهـا[75]. بعـد ثلاث سنوات أجري السيد استيفان أفندي بتكليف من كلوت بك مفاوضـات لإحضـار سـيدة فرنسية جديدة للعمل كرئيس معلمين. ولا تقدم لنا السجلات اسم هذه الطبيبــة الجديــدة، المعروف هو أن عقدها تضمن راتباً سنوياً مقداره ألف وخمسمائة قـرش (حـوالي خمسـة عشر جنيها إسـترليني)[76]. في نفس الأثنـاء 1847 أنهت إحـدى طالبـات المدرسـة (تمـر حنة) دراستها وعينت كمساعدة لناظرة المدرسة [77]. أثبتت تمر حنة أنها حكيمــة ممتـازة ورقيت إلى كبير معلمين للمدرسة عام ١٨٥٧، وظلت بهذا الموقع حتى وفاتها عــام ١٨٦٣[٧٨]. بعد وفاتها أوصي كبير أطبـاء مستشـفي قصـر العيـني والإسـكندرية بـأن يحـل محلهـا طبيب أوروبي. عزز مجلس الصحة هذه التوصية ولكن المجلس الخصوصي رفضها واقترح اختيار فتاة من طالبات المدرسة "حتى نقدم حافزاً للطالبـات وتشـجيعا لهن على التفـوق الدراسي" [79]. و في النهاية عقد امتحـان عـام بين الحكيمـات وعينت ظريفـة عمـر كبـير معلمين[٨٠].

مهام خريجات المدرسة

أثناء إقامتهن بالمدرسة كانت الطالبات تتقاضين مكافأة شهرية من الحكومة بالإضافة إلى الإقامة المجانية والغذاء. وعند التخرج كن يحصلن على راتب شـهري ٢٥٠ قـرش (حـوالي 2,5 جنيـة إسـترليني)، وعلى رتبـة عسـكرية مثـل زملائهن الأطبـاء بالإضـافة إلى مسـكن

ووسـيلة مواصـلات (عـادة حمـار). وكن يعين على درجـة وظيفيـة في المؤسسـة الطبيـة الحكومية، في العيادات الـتي أنشـأت في القـاهرة والأقـاليم لتقـديم الاستشـارات الطبيـة مجانا للشعب. هذه الصورة تظهر أن خريجات مدرسـة القـابلات قـد تحسـن وضـعهن في المجتمع ونجحن في تخطي حواجز النوع والطبقـة والعـرق. لكن بالمتابعـة القريبـة لهـؤلاء النساء في وظائفهن الجديدة، نجد صورة أقل إشـراقاً، ووضـعهن في المجتمـع يبـدو أكـثر تعقيداً مما يريد لنا أصحاب التحليل الغائي أن نعتقده عن تأثير دخول العلم "الحـديث" إلى المجتمع "التقليدي"، وهو ما سيتضح عند مراجعة مـا الـذي قـامت بـه أولئـك النسـوة بعـد التخرج من المدرسة وكيف مارسن المهام التي أوكلت إليهن.

بناء على ما ذكرته الصحيفة الرسـمية "الوقـائع المصـرية"، مجلـة محمـد علي، فـإن أحـد المهام الرئيسية لأولئك النسوة كان الخدمة في مكاتب الصحة حديثة الإنشاء في القاهرة، وهي عيادات تقدم الخدمات الطبية مجانًا لسكان الحضر، وقد قامت مكاتب الصـحة بعلاج ٢١,٤٦٨ حالة في الفترة بين 1845 – حين تم إنشـاء سـت عيـادات - وعـام 1848 حينمـا ارتفع العدد إلى ثمان عبادات، ست في أحياء القاهرة الثمانية بالاضافة إلى واحـدة لبـولاق وواحدة لمصـر القديمـة. كـان على هـذه العيـادات "علاج الأمـراض الشـائعة مثـل الرمـد، الجـرب، الزهـري، الأطـراف المكسـورة أو المخلوعـة.. (وفـوق ذلـك) تقـدم استشـارات مجانية لكل سكان المدينة، إسعافات أوليـة للغـرقى أو المختنقين، تضـميد الجـراح تطعيم مجاني، إرسال الحكيمات لحالات الولادة و(أيضًا) تحديد أسباب الوفاة وإصدار شهاداتها".

هذا ما تود الوقائع المصرية إقناعنا به، أن تلك العيادات كانت مؤسسات خيرية بلا مشاكل. على أي حال فإن قراءة تقارير هذه العيادات تقودنا إلى صورة مختلفة. لم يكن هناك ذلك العدد الضخم من المرضى طالبي المسـاعدة الطبيـة المقدمـة، ولم تكن الخدمـة مجانيـة، وأكثر من هذا فإن الصورة التي تتضح هي صورة صراع واضطراب، وهي أوضـح مـا تكـون في حالة الحكيمات. ومما لا شك فيه أن التطعيم كـان من الأدوار المهمـة الـتي تقـوم بهـا الطبيبات سواء في العيادات أو في المستشفي المدنيـة بالأزبكيـة. بالإضـافة لتلـك المهـام كانت أولئك النسوة مكلفات بمسـئوليات أخـري نـادرًا مـا تـذكر في الأدبيـات، مسـئوليات محورية لمساعدة السلطات على السيطرة بشكل أوسع وأكثر إحكاما على السكان، وهي مهام أكثر أهمية للدولة من المهام الخيرية التي تبرزها الأدبيات. وقد وضـعت تلـك المهـام الحكيمات وجهًا لوجـه مـع جماعـات من المجتمـع أضـيرت من إصـلاحات الدولـة ولم تكن بقادرة على مواجهة القوة الجديدة إلا عبر مهاجمة ممثلاتها الضعيفات.

الحكيمات والدايات

كما ذكرت سابقاً فإن عدد الحكيمات المتخرجات من مدرسة القابلات كان أقـل كثـيرًا من العدد المطلوب للإشـراف على كـل المواليـد بـالبلاد ولاسـتبدال الـدايات تمامـا. اسـتمرت الدايات مسئولات عن غالبية الولادات في كافة أنحـاء مصـر (٨٢). ولقـد سـجل على سـبيل المثال أنه على مدي عامين كان هناك ثلاث ولادات فقط في المستشفي المدني، مما دفع الحكومة لمنح حـوافز للسـيدات الحوامـل لتشـجيعهن على التعامـل مـع خـدمات الأمومـة بالمستشفي(٨٣). وعلي الرغم من قلة أعداد الحكيمات فأنهن شاركن بشـكل غـير مباشـر في عمليات الولادة وتعاملن مع الدايات. كان على الدايـة الإبلاغ عن كـل حـالات الـولادات المتعثرة وأن تطلب في الحال مساعدة حكيمـة الحي الـتي تعمـل بـه، فـإن لم تجـد هـذه الحكيمة فلابد من إعلام حكيمة بوليس الأحياء بالقاهرة (الضبطية الموجـودة في الأزبكيـة)

في الحال[85]. مسئولية أخري كانت تربط بين القابلات الجديدات والتقليديات، ألا وهو شرط تدريب أي امرأة ترغب في الحصول على تصريح للقبالة، ولكنها تجهل المعلومات الأساسية، حيث يعهد بها لكبير معلمي المدرسة لتعليمها، وإن كان ذلك يتم بشكل خاص وخارج المدرسة. أما أهم وظيفة للحكيمات في مواجهة الدايات التقليديات فهو إجبارهن للدايات لإمدادهن بالإحصاءات الحيوية، لأن السلطات كانت دائمة الشك بأن الدايات يتهربن من التعليمات الحكومية الخاصة بتسجيل أسماء وتواريخ ميلاد الأطفال اللذين يساعدن في ولادتهم، ولا يقمن بتسليم هذه البيانات بصورة منتظمة. وفقًا للتعليمات كان على الدايات تسليم البيانات عن المواليد يومياً، ولكن عدداً كبيراً منهن كان يقوم بذلك فقط في نهاية كل شهر. هذه البيانات كان يجب تسليمها لمشايخ الحارات الذين يقومون بدورهم بتسليمها لعيادة الحي، ولكن السلطات كانت دائمة الشكوى من أن عدد المواليد المسجلة قليل بصورة غير منطقية وأن المواليد لا يسجلوا بدقة سواء عن طريق مشايخ الحارات أو الدايات[٨٧]، فكثيرًا ما كانت حالات الوفيات المسجلة أعلي من المواليد وهو أمر يثير الشك عندما لا توجد أوبئة[٨٨].

إحدى طرق التحكم فيما بدا أنه خلل خطير في النظام، كانت تشديد القبضة على الدايات، وتم ذلك عن طريق اشتراط الحصول على تصريح بمزاولة المهنة يتم تجديده كل عام[89]. فكانت أي داية يشك في تقاعسها عن تسجيل المواليد طرفها يتم تغريمها في المرة الأولى، ويتم سحب ترخيصها إذا ثبتت إدانتها المرة التالية[90]. أما أولئك اللاتي يكتشف مزاولتهن المهنة بلا تصريح فيغرمن ويعاقبن[٩١]. وأصبحت الحكيمات مسئولات عن متابعة هذه المهمة؛ فتصاريح الدايات يجب أن تختمها الحكيمات[٩٢]. وعليه بدا أن الحكيمات أصبحن أداة هامة للسلطة نجحت بها في أن تسوس قطاع من الشعب كان بعيداً عن سيطرة الحكومة وهو قطاع الدايات. التحكم في الدايات كان أمرا هاما ليس فقط لأنهن أجبرن على طلب المساعدة ممن يفوقنهن علماً، ولكن أيضًا لأنه ضمن حصول الحكومة على آخر الإحصاءات الحيوية التي تقوم عليها "مسائل مثل الميراث، الزواج، المعاشات، التجنيد الإلزامي، الضرائب والتطعيمات"، كما أعرب عنه صراحة بيان رسمي للحكومة عام ١٨٧٩[٩٣].

الحكيمات والوفيات

مهمة أخري كانت على عاتق هذه النسوة وهي فحص الجثث لتحديد أسباب الوفاة[94]. كان لهذا أهمية شديدة في فترات انتشار الأوبئة وخاصة الطاعون والكوليرا، فبتحديد أسباب الوفاة أمكن السيطرة على الطاعون وتخليص مصر منه. أثناء أوبئة الطاعون والكوليرا لم يصرح بدفن أي جثة بدون شهادة طبية صادرة من طبيب توضح أن الوفاة لم تكن بسبب أي من هذين المرضين أو أي سبب غريب آخر مثل القتل مثلاً. ولأن الدفن كان ممنوعاً في المدن كانت هذه الشهادات تفحص على بوابات المدن[٩٥]، حيث يأخذ حراس البوابات الشهادات من أقرباء المتوفى، ويعطونها لبوليس الأحياء. كان الحراس يعاقبون عند ملاحظة أنهم يوصلون شهادات قليلة بصورة مريبة [96]. بدا أن النظام قد نجح ولكن المشكلة الوحيدة كانت في فحص جثث النساء وعلي الأغلب ولتهدئة هؤلاء المعترضين على فحص أجساد النساء عن طريق أطباء رجال طلب من الشابات المتخرجات من مدرسة القابلات القيام بفحص جثث النساء وبالتدريج صارت إحدى مهامهن الرئيسية. لم تكن الحكيمات يفحصن جثث النساء في فترات الأوبئة فقط ولكن أيضًا في الحالات التي يشك فيها أنهن قد قتلن. وبصرف النظر عن طبيعة الوفاة (غير

الطبيعية) سواء وباء، شك في قتل، كان لابد عن التبليغ الفوري عن كل الحالات الإشكالية لمستشفي قصر العيني.

واجهت الحكيمات في هذا المجال - فحص أسباب الوفيات المشتبه بها – معارضة شــديدة من شتي فئات المجتمع. في بعض الأحيان يتهمهن رؤساؤهم الرجـال بعـدم الكفـاءة، وفي أحيان أخرى تأتي المعارضة من السلطات الدينية التي ترى أن الحكيمـات يمارسـن مهـام خلافية وغير تقليدية. كان تعاملهم مع الموت سببا في الاعتراض عليهن لأن تشـريح الجثـة وفحصها بوجه عام كانا الأرض الخصبة الـتي جـرت عليهـا مناقشـات بين الرجـال والنسـاء حـول مكـان المـرأة الملائم في المجتمـع، بين السـلطات الدينيـة والعلمانيـة، بين الطبقـة الأرستقراطية الناطقـة بالتركيـة، والمستشـارين الأوروبـيين في الإدارة المصـرية وشـباب الأطباء المتحدث بالعربية الذي يشق طريقه للارتقاء في سلم المجتمـع، وأخـيراً بين لجنـة الصحة والأفرع الأخرى من الحكومة المسئولة عن الصحة.

كي نفهم العقبات العديدة والمعارضة التي تلاقيهـا الحكيمـات علينـا التوقـف أمـام الإطـار الاجتماعي والإداري والقانوني الذي حكم مدرسة القابلات. لعـل أهم العناصـر الـتي أثـرت على عمل مدرسة القابلات وكل المؤسسات الطبية التي أنشأها كلوت بـك كـان افتقادهـا للاستقلال الإداري لأن لجنة الصحة التي يرأسها الرجل الفرنسي "شورى الأطبـاء" لم تكن كيانا حكوميا مستقلا. عملياً كانت الشوري مجرد قسم من أقسام (ديـوان الجهاديـة) وهـذا يعني أن كل عملياتها، حساباتها، مطالبهـا ومراسـلتها لابـد وأن تعتمـد من الجهاديـة. ولقـد شكي كلوت بـك ومعـاونوه مـر الشـكوى من التعقيـدات البيروقراطيـة الـتي يشـكلها هـذا الوضع. في إحدى رسائل كلـوت بـك لـديوان الجهاديـة يؤكـد أن المستشـفيات العسـكرية يصرف لها دواء وطعام غـير كـافيين؛ "أنـا لا أفهم.ـ لمـاذا هنـاك اسـتعداد دائم ليس فقـط للتقليل من شأن الخدمة الطبية كلها ولكن أيضًا لإلغاء أشياء تتعلق بها.. (هذا بالرغم من) أن التعليمات الطبية المتبعة في شتي المستشفيات بمصر تتكلف فقـط 1/20 ممـا تنفقـه المستشـفيات في أوروبـا"([98])، وفي رسـالة أخـري يعـارض اتهـام الجهاديـة لإدارتـه بأنهـا المسـئولة عن التـأخير، ويحتج على اللغـة المسـتخدمة في مخاطبتـه قـائلا "طـوال مـدة خدمتى منذ ما يزيد على أثنين وعشرين عاما، لم يوجه لي توبيخ بمثل هذا العنف" ([٩٩]).

بل إن الموقـف كـان أكـثر تعقيـداً لأن ديـوان الشـورى كـان يخضـع أيضًـا لإشـراف ديـوان المدارس في الأمور التي تتعلق بمدرسـة قصـر العيـني الطبيـة (في حين أن المستشـفي نفسها كـانت تخضـع لإشـراف الجهاديـة).ـ كمـا كـان ديـوان الشـورى يتبـع الداخليـة ديـوان الخديوي في الأمور التي تتعلق بالمستشفيات المدنيـة مثـل مستشـفي الأزبكيـة وعيـادات الأقاليم والمدن (مكاتب الصـحة). هـذا التشـكيل الإداري المـزعج تسـبب في شـتي أنـواع الخلافات والتوترات. فمثلاً شكا ديوان المدارس لـديوان الشـوري من أن عميـد المدرسـة الطبية (القصر العيني) يخاطب الشورى مباشرة متخطيا ديوان المدارس. ويرد كلوت بــك بأن هذا الإجراء يتخذ لتوفير الوقت، وأنه لم يكن يقصـد الإيحـاء بـأن ديـوان الشـورى على نفس المستوي الإداري لديوان المدارس. كانت أبسط المهام مثـل تعـيين الأطبـاء، إدخـال المرضي للمستشفيات، تقديم الطلبات، توصيل الطعام والأدويـة والمعـدات لمستشـفيات الأقاليم أو دفع إيجار الشقق التي تشغلها العيادات الطبية في المـدن، تتم بعـد العديـد من المخاطبات([١٠٠]).

أفضل دليل على التوتر الذي ميز العلاقات بين شوري كلـوت بـك ودواوين الحكومـة الـتي تحكمت وكثيرًا ما تدخلت في عمله هو الرسالة الساخرة التالية الـتي سـطرها كلـوت بـك لديوان المدارس حول طبيعة وطول البوص الذي يحتاجونه لتغطية أسقف سكني الأرياف: "لقد استلمت رسـالتكم الخاصـة بـالبوص الـذي تحتاجـه أسـقف بيـوت الفلاحين المجـددة وعلي الرغم من أنني لم أفهم بوضوح العلاقة بين طول البوص والشئون الصحية (الهامـة) فـأنني أجيب سـيادتكم على قـدر مـا يسـعفني ذهـني القاصـر: أولاً أي سـقف لا يمكن أن يغطي إلا بشرائح من الخشـب. ثانيـاً: من زاويـة مـا يخص الشـئون الصـحية فلا فـارق بين الخوص القصير أو الطويل فيما يتعلق بتغطية شـرائح الخشـب تلـك. ثالثًـا: لـو أن الغـرض الخاص من النقاش حول طول البـوص هـو مناقشـة إمكانيـة اسـتخدامه بـدلاً من الخشـب لضغط النفقات فإن هذا يعني أن هذه المنازل لابد وأن تكون صـغيرة جـدًا لدرجـة تجعلهـا غير صحية وغير ملائمة لسكني البشر. ولما كنتم من الكـرم بحيث تراسـلوننا بهـذا الشـأن فإنه لمن دواعي سعادتنا تذكير سيادتكم أن جلالته (محمد علي) ينـوي إعـادة بنـاء وتجديـد القرى في شتي أنحاء مصر وأنه قد رصد لذلك مبلغ خمسين ألف قرش (حوالي خمسمائة جنية إسـترليني) سـنوياً، وأن هـذا قـد تم نشـرة في جريـدة الوقـائع ونقلتـه كـل الصـحف الأوروبية، والهدف كان تحسين مستوي صحة الشـعب، ولكنـا الآن قـد أمضـينا عـام كامـل لإعادة بناء ثلاث قري فقط، وبالتالي إن شاء الله لو استمرينا بهذه السرعة سنحتاج لأربعة آلاف سنة لتجديد كل قري مصر"(١٠٢).

توضح هذه الرسـالة نوعيـة المشـاكل اليوميـة الـتي كـان يعانيهـا كلـوت بـك ومؤسسـاته الطبية، لكنها من جانب آخر مثيرة لأسلوبها اللاذع، فكلوت بك لم يسـتخدم هـذا النـوع من اللغة لأنه وصـل لتـوه لمصـر وصـدمه عجـز وعـدم كفـاءة البيروقراطيـة الموجـودة، على العكس فهذه الرسالة كتبت بعد أن أمضي أكثر من عشرين عامًا في مصر وبعد أن أستقر وضعه، ما استدعي هذه اللغة اللاذعة هي المعارضة الفعليـة الـتي كـان كلـوت بـك يلاقيهـا يومياً في عمله معارضة يرجعها للجهـل والخرافـات أو التعصـب الأعمى لكـل من رؤسـائه وعامة الشعب(١٠٣).

علي الرغم من مناقشاته العلمية فإن معارضة مشروع كلوت بك لم تكن غير منطقية، ولا صدفة ولا عن تهور، بل انبعثت من أحزاب عدة ترى أن المؤسسة الطبية الحديثـة بأكملهـا تضر بأوضاعهم في المجتمع. علي الـرغم من ادعائـه المتكـرر بـأن أعضـاء ديـوان شـورى الأطباء ليس لديهم أية أهداف أبعد من تأدية مهامهم، وتحسين المؤسسة الطبية(104)، كان أفراد البيروقراطية الناطقين بالتركية يـرون الشـورى ككيـان حكـومي جديـد قـوى ومهيب يحظى بمسـاندة محمـد علي وهم ممنوعـون من الـدخول فيـه لافتقـادهم اللغـة العربيـة والفرنسـيةـ كـذلك أدرك علمـاء الـدين - عن حـق- أنهم ليس لهم وجـود على الخريطـة الاجتماعية الجديدة لمحمد علي؛ فقد وجهت لهم سابقاً ضـربة قاسـية عنـدما وضـع الباشـا الأوقاف تحت سيطرة قوية للحكومة، كما أن برنامج الإصـلاح التعليمي الـذي بـدأه الباشـا لكم يكن به مكان للأزهر، والبناء القانوني الحديث كـان يسـتبدل تـدريجياً الشـريعة بمـزيج من القوانين العثمانية والأوروبية التي لا يملكـون ناصـيتها، وأخـيراً فـإن المؤسسـة الطبيـة الحديثة كانت تتحدي ما تبقي من وضـعهم في المجتمـع خاصـة بشـأن ممارسـة الطقـوس المتعلقة بالموت. أما بالنسبة للعامة فقد بدت المؤسسة الطبية الحديثـة كمن يتـدخل في حياة الناس اليومية بصورة غير مسبوقة، كان الريفيـون والحضـريون على السـواء يرونهـا مؤسسة قوية تتحكم في، وتؤثر على، أجسادهم بطرق غـير مسـبوقة عن طريـق تسـجيل المواليد، التطعيم، الحجر الصحي، تشريح الجثث لمعرفة أسباب الوفاة.

كـانت هـذه الاعتبـارات اللغويـة والدينيـة والصـراعات الطبقيـة هي الـتي تثـير المعارضـة للمؤسسة الطبية الحديثة لكلوت بك. كانت المعارضة أعنف بالنسبة لمدرسة القابلات لأن التوتر أضيفت له أبعاد النوع والعرق(١٠٥). وعلي الرغم من أن المقاومـة للأدوار الجديـدة لأولئك النساء كانت تتخذ أحيانا لغة دينية كما سنري لاحقاً، إلا أن المدرسة وتلميذاتها كثيرًا ما كن يبدين – وعن حـق - كجـزء من مؤسسـة أكـبر تقابـل بـالاعتراض لأسـباب ليس لهـا علاقـة كبـيرة بالإسـلام. وبالمثـل وعلي الـرغم من أن نـوعهن قـد يكـون سـببا في بعض الصعوبات التي واجهتها الحكيمات في عملهن اليومي، فإن هناك اعتبارات أخري قد لعبت دوراً في جعل حياتهن صعبة كما يتضح من المثال التالي.

في نوفمبر ١٨٧٧، توفيت فجأة امرأة متوسطة العمر تـدعي زهـرة بنت سـيد أحمـد ([106]). في بادئ الأمر أتهم زوج ابنتها محمد عبد الرحمن بالتسبب في وفاتها حين انتشرت شائعة في بأنه شوهد يضربها في بطنها بقوة عندما تدخلت في مناقشة بينه وبين زوجتـه؛ وعليـه أوقف محمد عن طريق رئيس الحي (شيخ الحارة)، ووضـع في الكراكـون بالموسـكي في شمال القاهرة. استدعيت حكيمة الحي وكان اسمها آمنة لتدلي برأيها في القضية فقـررت أنها لم تجد أي دليل للقتل وأن الوفاة حدثت بسبب مشاكل معوية، وأنه إن ظـل الأقـارب على شكهم فعليهم إرسال الجثة إلى مستشفي قصر العيني لتشريحها. وحينمـا سـمع أبن زهرة محمد الإسكافي بهذا خاف وقبل حكمها وأسقط الاتهام ضد زوج أخته وعليـه أطلـق سـراح المتهم الرئيسـي. ولكن بعـد قليـل تجـددت شـكوك الابن وذهب للضـبطية يطـالب بتشريح الجثة. قام بتشريح الجثة بعد استخراجها رجل هذه المـرة، وأشـار في تقريـره أن المرأة كانت تحيا برئة واحدة، وأنه كان من الواضح أن الكبـد قـد تعـرض لصـدمة شـديدة، وأن الضلع التاسع قد وجـد مكسـورًا وانتهي التقريـر بـأن هـذه دلائـل على أن الوفـاة غـير طبيعية وأن الوفاة قد نجمت عن ضغط خارجي على الرئـة اليمـنى السـليمة والـتي كـانت الرئة الوحيـدة الصـالحة للتنفس ومـد الـدم بالأوكسـجين، ممـا تسـبب في توقـف مـؤقت للتنفس.. بالإضافة لإصابة الكبد (بسبب الصدمة) وحدثت الوفاة.

وبعد ذلك بقليل قرر ابن المتوفاة وابنتها (زوجة المتهم) إسقاط الاتهام والإدعاء بـأن أمهم كانت مريضة منذ فترة وأن وفاتها حدثت قضاء وقدر. وطالبوا بإسقاط كل التهم الموجهـة لمحمد عبد الرحمن، ولم تقبل الضبطية طلبهم، اعتمـادا على شـهادة الجـيران الـذين رأوا المرأة وهي تضرب (رغم أن هـذا لم يتم تأكيـده أبـدا)، وتقـرر اتهـام محمـد عبـد الـرحمن بالقتل، هذا الاتهام اعتمد أيضًا على تقرير قصر العيني للتشريح والذي تناقض مع ما كتبتـه آمنة وهو ما شكك في كفاءتها. لم يتحسن وضع آمنة بإدعاء ابن المتوفاة أنه قد غـير رأيـه بخصوص طلب تشريح الجثة لأن آمنة أربكته فمن ناحية أخبرته أنـه لا يوجـد سـبب للشـك ومن ناحية أخري أخبرته بأنه كي يتأكد من أن الوفـاة طبيعيـة فعليـه إرسـال الجثـة لقصـر العيني.

وحين تم تحويل القضية لمحكمة القاهرة الابتدائية (مجالس ابتدائيـة مصـر) نفت الحكيمـة تماما أنها قد أخبرته بذلك، وتركزت المحاكمة ليس حول مـا إذا كـان محمـد عبـد الـرحمن مذنباً أم لا؟ بل على أداء آمنة وكفاءتهـا. تكـونت لجنـة خاصـة من أثـنين من كبـار الأطبـاء لمراجعة التقرير الذي كتبته، وربما حين أدركوا أن مؤسستهم الطبية وليست كفاءة "أمنه" للسؤال عززوا تقرير آمنة مؤكدين أنهم لم يجدوا فيه شـيئا خطـأ، وأيـدوها في نفيهـا لمنح ابن المتوفـاة معلومـات متضـاربة. ورغم ذلـك قـرروا أنهـا قـد انحـرفت عن نظمهم الـتي تستوجب استشارة حكيمة أخري عند وجود أدني شك. وعليه فقـد وجـدت المحكمـة آمنـة مدانـة بالإهمـال البسـيط (وليس عـدم الكفـاءة) وحكمت عليهـا بعشـرة أيـام سـجن، ثم

استبدل الحكم بخصم من المرتب. من جانب آخر أحكم على محمد عبد الرحمن بعــام في ليمان الإسكندرية الشهير.

لم تنته القضية عن هذا الحـد، فقـد اسـتأنف محمـد عبـد الـرحمن الحكم. تخفـف محكمـة الاستئناف (مجالس استئناف مصر) الحكم على محمد بل حكمت عليه بالسجن عامين في الليمان، وحكمت على آمنة بشهر في سـجن النسـاء ببـولاق. اسـتأنفت آمنـة الحكم قائلـة بأنها تفضل حكم المحكمة الابتدائيـة. قبلت المحكمـة العليـا (مجلس الأحكـام) الاسـتئناف. وبمراجعة القضية كلها ألغت حكم محكمة الاستئناف وحكم على محمد عبد الرحمن بسـنة واحدة (كان حينئذ قد أمضاها في السجن ومن ثم اطلق سراحه)، أما آمنة فقد أحيلت إلى لجنة الصحة لتحقق معها([107]).

المهم في هذه القضـية هـو كيـف أصـبحت الحكيمـة وشـهادتها موضـوعاً للآراء المتضـاربة والمواقف التي تتخـذ من أنـاس مختلفـة فيمـا يتعلـق بـالطب الحـديث، ومـوظفي الصـحة والدولة بصورتها الأوسع. لنأخذ على سـبيل المثـال تذبـذب موقـف محمـد الإسـكافي (ابن المتوفاة) بشأن إرسال جثة أمه للمستشفي للتشريح. عادة هذا قرار صعب خاصة بعـد أن تم دفن الجثة وحيث يعني تشريح الجثة إعـادة اسـتخراجها مسـببا الكثـير من الاضـطراب، والانفعالات، والضغوط والآراء المتباينة. بالإضافة إلى ذلك فإن هـذا الشـخص الـذي اتهمـه ليس بغريب عنه، أنه زوج أخته (علي قدر ما بهذه القضية من تفاصـيل إلا أنهـا لم تتعـرض لطبيعة العلاقـة بين الـرجلين إلا بالإشـارة إلى أنهمـا لم يكونـا معجـبين ببعضـهما البعض). الصلة العائلية يمكن أن تفسر لماذا أسقط الاتهام في النهايـة، ربمـا حين اجتمعت العائلـة وقررت أن المسألة عائلية وأن الحكومة لا شـأن لهـا بـالخوض في الشـئون الخاصـة. لكن السلطات لم تقبل هذا القرار. سألت الضبطية محمد الإسـكافي لمـاذا لم يطلب التشـريح من البداية؟ وعند إجابته على هذا السـؤال الهـام لم يجـد شخصـاً أضـعف من آمنـة ليلقي باللوم عليه. وهي في النهاية قد نجت ولكن حكمهـا كـان أضـعف نقطـة في هـذه القضـية المعقدة. الذي حوكم هنـا مثلـه مثـل محمـد عبـد الـرحمن كـانت كفـاءة الحكيمـة الشـابة وقدرتها على التحقق الكاف من أسباب الوفاة. والموقف الذي اتخذه كبار الأطبـاء لا يقـل أهمية. لقد اجتمعوا للإدلاء برأيهم في شهادة آمنة فبينما وجدوها متهمة بإهمـال بسـيط لم يروا إدانتها وحدها لما حدث واكتفوا بالإشارة إلي أن خطأها أنها خرجت عن "نظمهم". ولم تستشر رأيا آخر وعليه كان الحكم النهائي مقبولاً لهم جـداً، لأنهم يفضـلون تحقيقـاً داخليـاً عن تحقيق آخر تقوم فيه أقسام الحكومة الأخرى بالحكم على كفاءتهم ومصداقيتهم.

لم تكن هذه هي الحالة الوحيدة الـتي روجعت فيهـا شـهادة حكيمـة ففي عـام 1857 على سبيل المثال،عندما توفيت سيدة تدعي فطومة بنت على الأبيض أعلنت حكيمات الضبطية أنها قد تم قتلها. كان لابد وأن يصدق أطباء مستشفي قصـر العيـني على حكمهن. الأطبـاء دحضوا ما وصلت إليه الحكيمـات وأعلنـوا أن النسـاء لابـد وأن يكن قـد تشوشـن بـالتحجر الذي يحدث للجثة بعد الوفاة، وأوضحوا أن حالة الجثة لم تكن لتسمح للحكيمـات بـالتحقق من سبب الوفـاة. كـان على كبـار الأطبـاء أن يـدافعوا عن وضـعهم لئلا يراجـع أحـد أفـراد المؤسسة القانونية القضية ويرفع الاتهام ضد كل مؤسسة الطب الحديث التي كـانت عـبر فحص الجثث والتشريح تتـدخل بشـكل متزايـد في عمليـة التحقيقـات الجنائيـة. كـان على الأطباء أن يضيفوا أن تلك الطبيبات لم يتم تدريبهن جيداً في العلوم العملية. ومن الواضـح أن شهادة كبار الأطباء هي التي كان يؤخذ بها في حالات الاختلاف([١٠٨]).

هذه الوضعية المتدنية للطبيبات أوضحت في المرسوم ١٨٧٩ الذي قرر أن فحص الجثث يتم أولاً في الثمن (الحي)، ولو كانت النتائج غير حاسمة فإن رأي الأطباء في بوليس القاهرة (الضبطية) هو الذي يسري. وأخيراً لو ظل هناك أي غموض في الحكم الطبي فان الحالة لابد وأن تفحص عن طريق كل طاقم الرجال في مستشفى قصر العيني[109]

وعليه وجدت تلك الطبيبات أنفسهن في أدني موقع في المؤسسة الطبية الحديثة الإنشاء. ورغم أنهن شغلن أماكن هامشية في المجتمع من قبل في حياتهن السابقة - وإن يكن وضعاً قلقاً وكثيرًا ما شملته العداوة - فقد تم استبداله بوضع شغلن فيه بقسوة أسفل السلم الوظيفي وفوقهن كانت تراتبية وظيفية قاسية وإن لم تكن متجانسة. على رأس الهرم كان كلوت بك الفرنسي، أو أطباء أوروبيون آخرون - بعد رحيله - وتحت رئاسة هؤلاء الأوروبيين كان الأطباء الشبان المتحدثين بالعربية (حكماء أولاد عرب) الذين تعلموا في قصر العيني أو أرسلوا لأوروبا للتعلم. وتحت رئاستهم غير المتعلمين وغالباً الأميين المتحدثين بالعربية والذين عينتهم الحكومة لخدمة العيادات والمؤسسات الطبية الأخرى في العاصمة. وفي نهاية السلم وتحت رئاسة كل هؤلاء الرجال كانت الطبيبات، على الرغم من التعليم الحديث الذي تلقينه وعلي الرغم من أهمية المهام التي يؤدينها إلا أنهن مازلن يشغلن أدني مرتبة وظيفية في هذه المؤسسة الجديدة، وفي أوقات النزاع فإنهن الخاسرات دائماً.

وهناك مثال قد يساعدنا على توضيح هذه النقطة بصورة أفضل. كما ذكرنا سابقاً لم يكن هناك عدد كافٍ من الطبيبات لمواجهة متطلبات العمل، خصوصاً لفحص الجثث. وكان هذا النقص يتفاقم في أوقات الأوبئة أو عندما تسقط إحدى هؤلاء الحكيمات مريضة ويتم توزيع مهامها على حكيمات أخريات من الأحياء القريبة. وكان هذا يمثل مشكلة لو كان الحيين متباعدين وهما مصر القديمة في الجنوب وبولاق الدكرور في الشمال. في هذه الحال فان ذلك يستغرق وقتاً أطول لوصول البديلة مسببا تأخير الدفن ومستنفرا معارضة رجال الدين. شكي هؤلاء العلماء من أن فشل الحكيمات في أداء مهامهن بصورة لائقة نتج عنه انتهاكات لتعاليم الإسلام بالإسراع بالدفن[١١٠]. لم يكن العلماء الذين أضعفتهم الإصلاحات التي أدخلها محمد علي وخلفاءه لمصر، يجرؤون على الجهر بمعارضتهم للمؤسسة الطبية الحديثة، أو على مهاجمة كلوت بك أو أي من مساعديه علانية، ولكنهم يستطيعون أن يكونوا بمأمن عندما يتهمون هؤلاء الطبيبات بأنهن بطيئات وغير أكفاء، وأنهن يعطلن أداء الشعائر الدينية على الوجه الصحيح. ولقد كان لوضع الحكيمات غير المستقر في المؤسسة الطبية الحديثة الإنشاء ما سمح للعلماء بالقيام بذلك.

مواجهات بالاعتراض من شتي الأنحاء وفي نفس الوقت مطالبات بأداء كم هائل من العمل، أبدت بعض تلك الحكيمات درجات من المقاومة تتبدى في غالب الأحوال في الشكوى من سوء المعاملة وثقل المهام التي كان مفترضا أن يقمن بها. ربما لم تكن مواقفهن عظيمة أو بطولية، إلا أن هذه المقاومة تظهر أن الحكيمات لم يكن الرعايا الطيعات الصامتات اللائي ظنتهن السلطات. ففي عام 1859 على سبيل المثال عينت زينب بنت محمد حكيمة مدينة دمنهور في الدلتا. كانت مهامها كزميلاتها في القاهرة: التطعيم، فحص الجثث، تسجيل القابلات وخلافه. في يوم طلب منها المساعدة في ولادة متعثرة لسيدة من قرية صغيرة تبعد ساعتين عن دمنهور وتعاني آلام الوضع منذ أسبوع. رفضت الحكيمة، وبالصدفة ماتت السيدة أثناء الوضع. قالت زينب أنها غير مسئولة عن تفقد كل الحالات في الإقليم بأسره، وأنها قد طلب منها ذلك من قبل وتكبدت الكثير من النفقات لأن الحكومة رفضت مرارًا منحها بدل انتقال، وأضافت أنه في هذه الحالة بالذات

فإنها لم ترفض الذهاب مبدئياً ولكنها طالبت مرة ثانية ببدل انتقال واثنين من الحرس لمرافقتها في الرحلة الطويلة الخطرة بالإضافة إلى الحصول على حقيبة أدوات طبية لأن الحالة صعبة ولقد رفضت فقط عندما رفضت مطالبها. استمعت لها اللجنة الصحية ولكنها رفضت قبول مبرراتها واعتبرتها مذنبة بالإهمال وحكم عليها مبدئياً بشهرين سجن. ثم سرعان ما اكتشفت اللجنة عدم استطاعتهم الاستغناء عن خدماتها ولذا قرروا استبدال الحكم بخصم نصف راتبها. وقبل أن يقرروا استبدال الحكم كانوا قد قاموا بمراجعة تقاريرها واكتشفوا أنها لم تكن المرة الأولي التي رفضت فيها الخروج من المدينة لزيارات صحية. وعليه قرروا كنوع من العقاب، إعادتها لمدرسة القابلات كطالبة لمدة عام. وحينما استأنفت الحكم أمام مجلس الحكماء فإنها لم تفشل فقط في إبطال حكم لجنة الصحة بل طردت تمامًا من الخدمة(111).

الحكيمات الآنسات وأزواجهن

ما قدمناه حتى الآن عن الحكيمات قد شمل خلفية عنهن وعن تدريبهن ومهامهن ووضعهن في المؤسسة الطبية، لكنه بعيد عن تقديم دلالة واضحة لصورة أشمل للمرأة في المجتمع. لو أخذنا مدرسة القابلات لتكون النموذج الأمثل لجهود التحديث التي شهدتها مصر في القرن التاسع عشر فإن الوضع سيكون معقداً. فمن ناحية نجد الحكومة تجمع العبيد الأفريقيات والفتيات اليتيمات وتتيح لهن فرصة لتلقي تعليماً مجانياً في العلوم الطبية. تمنحهن راتباً وأيضًا تقلدهن منصباً عسكرياً داخل البيروقراطية المتنامية الجذابة. ولكن في نفس الوقت تجد هؤلاء النسوة أنفسهن وقد وقعن في شرك مؤسسى تراتبي يشغلن أدني مواقعه. وسرعان ما يدركن أنهن عادة ما يكن هدفا لمعارضة عنيفة تستهدف استراتيجياً المؤسسة الطبية التي يشكلن جزءًا منها. ولأنهن أضعف مكونات هذه البنية الخلافية الجديدة فقد كن الأسهل في التعرض للهجوم، لقد حاولن دفع المعارضة من قطاعات مختلفة من المجتمع ولكنهن كثيرًا ما فشلن.

إن أوضح مثال للطبيعة المبهمة لمدرسة القابلات وكيف إنها كثيرًا ما استخدمت للتحكم وليس لتحرير النساء يخص مهمة معينة كانت على عاتق الخريجات القيام بها في العيادات الطبية بالحضر ومراكز الشرطة كجزء من عملهن الروتيني وهي: الكشف عن عذرية الآنسات الصغيرات المتسكعات في الطرقات بعد الهروب من منازلهن. ولنأخذ حالة صابحة.. امرأة أضناها الفقر فطلبت المساعدة من صديقتها حسناء التي وعدتها بأن تقدمها لابنتها ليفتحا معًا ماخور (كرخانة) "وسوف تصبحين عظيمة وفي غاية الصحة". قبلت صابحة العرض، وذهبت لحسناء بعد أن هربت من منزلها في أحد أيام الجمع بعد أن ترك والدها المنزل. ولكن والدها سرعان ما وجدها ثملة في إحدى الخمارات، وسألها إن كانت ما تزال آنسة وأجابت بالإيجاب، ولم يصدقها وأخذها لمركز الشرطة حيث أجرت الكشف عليها طبيبة واكتشفت أنها قد فقدت عذريتها(١١٢).

واقعة أخري، سيدة فتاة في العشرين من عمرها كانت تحيا مع عائلتها في الجمالية بشمال القاهرة، وكان أهلها يكررون رفض من يتقدم لها مطالبين بمهر أكبر. وحين نفد صبرها قررت ترك المنزل واستغلت فرصة مشادة بين أفراد أسرتها لتهرب سرًا لبيت بعض الأصدقاء وهناك مارست الجنس مع ابنهم حسنين ذي الثامنة عشرة من العمر. بعد عدة أيام وجدها خالها بالصدفة وكان قد علم بتغيبها عن بيت أسرتها وأخذها لقسم شرطة الجمالية للكشف عليها. حكيمة عيادة الجمالية لم تعرف ما إذا كانت "سيدة" عذراء أم لا؟

وعليه كان لابد من استدعاء الحكيمة في الضبطية في رئاسة بوليس الأحياء بالأزبكية وأعلنت أن الفتاة لم تكن عذراء. وعلي الرغم من أن سيدة وحسنين قد وافقا على الزواج إلا أن الضبطية أصرت على تحويل القضية للمحكمة ([١١٣]).

حالة أخري، كانت حفيظة تعمل لدي أحمد محمود في منزله وبينما كانت تقوم بعملها في ساحة المنزل هاجمها واغتصبها. فزعت وتوجهت لقسم الشرطة حيث كشفت الحكيمة عليها وقررت أن غشاء البكارة قد أزيل من زمن بعيد وأن الفتاة كانت "مستعملة" من قبل. وحين استدعى أحمد محمود نفي في البدء الاتهامات كلية. ثم فيما بعد أقر بأنه عاشر حفيظة ولكن برضاها. وحينما ووجهت حفيظة بشهادة محمد اعترفت بأنه لم يجبرها وأنها وافقته لأنها كانت تريد الزواج منه. وعلي الرغم من أن المحكمة الشرعية سامحت الاثنين خاصة وأن حفيظة كانت راغبة أن تسقط الاتهام إلا أن الضبطية قررت تحويل القضية للمحكمة العليا (مجلس الأحكام)([١١٤]).

وفي حالة أخري، التحقت عايدة بالعمل كخادمة في بيت أحد الباشاوات ثم هربت منه دون استئذان. وحينما عثر عليها أرسلت إلى قسم الشرطة للكشف عليها بواسطة الحكيمة ووجد أنها قد فقدت عذريتها (ثيب). أفادت عايدة بأن رجلا يدعي محمد أبو العلا افقدها عذريتها بعد أن خدرها واغتصبها وأضافت بأنها قد زارته مرتين بعد ذلك. في البداية قررت المحكمة الشرعية بعد دراسة القضية أنها حالة زنا واضحة وحكمت على الطرفين بعقوبة بدنية حادة. ولكن بعد تحويل القضية إلى المحكمة العليا حكم على عايدة بستة أشهر في سجن النساء وعلي محمد أبو العلا بستة أشهر مع الأشغال الشاقة([115])

وقضية أخري أكثر دلالة كانت بطلتها عزيزة التي أحبت حسن لكن والدها رفض زواجهما، فهربت وذهبت لتعيش معه في منزل سيدة تدعي أم رزق، وهناك مارسوا الجنس ثم حاولوا الزواج دون علم والد عزيزة وكان والدها قد أبلغ عن غيابها وعينت الحكومة مخبر (بصاص) أمكنه العثور عليها. أرسلت للضبطية حيث كشفت عليها الحكيمة في عيادة بولاق ثم حكيمة الضبطية نفسها وكلتا الحكيمتين وجدتاها قد فقدت عذريتها (ثيب). وأمام رغبة عزيزة وحسن في الزواج وافق الأب أخيراً بعد أن شهد في محكمة شرعية بأنه سيقبل ما تقول به الشريعة من مهر مناسب (مهر المثيلة). ولكن السلطات المدنية وهي في هذه الحالة الضبطية قالت بأنه على الرغم من أن القضية انتهت فيما يخص الشرع، فإن عزيزة وحسن وكذلك أم رزق التي استضافتهما سوف يحاكمون وفقا "للسياسية" وهو تعبير كان يعني في هذا الوقت القوانين العلمانية([116]).

هذه القضايا تظهر أنه بدلاً من تحرير النساء فإن الدولة بدأت تنظم الأخلاق والنشاط الجنسي للنساء وتأخذ هذه الوظائف من الآباء والأخوة والعائلات. وفوق هذا فقد شهدت هذه الفترة دمجا بين الأخلاق الخاصة والأمن العام.

فقبل "إصلاحات" محمد على فإن والدا يبحث عن ابنته الغائبة أو سيدا يبحث عن خادمة كان عليه أن يجدها بنفسه. فالأمن العام لم يكن أبداً شأنا خاصا. هذا صحيح، لكن شتي الحكومات المصرية التي سبقت القرن التاسع عشر لم يكن لها بنيان محلى يمكن أن يفرض الأمن ويحافظ عليه بتمكن كما فعل محمد على. إن خلق هذه المحليات في الربع الثاني من القرن التاسع عشر بالقاهرة قدم رؤية جديدة للمدينة: ككيان مشترك لابد من حماية أمنه ووحدته. والسلام والأمن المعني بالدفاع عنه لم يكن ما يخص الأفراد المعنية -

فكما رأينا حتى بعد أن يوافق الأفراد على إسقاط التهم فالقضية لا تسقط بالضرورة - لأن المدينة ذاتها هي التي يتم الدفاع عنها وأمن الحياة الحضرية نفسه هو الذي يراهن عليه. فقدان فتاة لعذريتها لم يعد مسألة شخصية، وأيضًا لم يعد مسألة دينية فقط، لقد أصبح فعلاً يهز هيبة الدولة وقدرتها على حماية أمن المدينة.

كان تعيين الحكيمات في أقسام البوليس حيث يعهد إليهن من ضمن أعمال أخري بالكشف عن عذرية الفتيات بعد العثور عليهن بعد هروبهن يعد انتهاكاً جديداً لحياة الناس. هذا النوع من التحكم بأجساد النساء وحياتهن الجنسية كان غير مسبوق وأصبح ممكنا ليس فقط بمساعدة المخبرين وضباط الشرطة، ولكن أيضًا عن طريق الحكيمات اللاتي تعلمن في مدرسة القابلات.

لكن أكثر الأمثلة التي توضح كيف وجدت تلك النساء أنفسهن وأجسادهن في قاع النظام الطبي المتذمر هي قضية زواجهن الذي كانت بيروقراطية محمد علي المهيمنة تحاول ترتيبه. لم يكن يسمح للحكيمات أن يتركن المدرسة حتى يجدن الزوج المناسب من بين الأطباء المصريين. كان هدف هذه السياسية خفض التكاليف حيث سيعيش الزوجان في هذه الحالة معًا موفرين للحكومة تكلفة بدل الإقامة للحكيمة المتزوجة ([١١٧]).

مرة أخري نرى التناقض في منطق السلطات فمن ناحية يعينون النساء ويعلمونهن ويمنحونهن رواتب منتظمة ورتبة مرموقة؛ وفي ذات الوقت يمارسون دوراً أبوياً تجاههن؛ أولاً في عدم السماح لهن بترك المدرسة إلا عند الزواج، وثانياً في إيجاد الزوج لهن ([118]). وبالطبع، وفقا للأبوية الحقة، كان المفترض أن تمنح الفتيات حق الموافقة علي الزواج، وكان على السلطات أن "تتحقق من ظروف (العريس) بدقة، لئلا يكون متزوجاً من قبل ويسعى للزواج (من إحدى هذه الحكيمات) طمعًا في مالها" ([119]).

على أي حال كان الواقع مختلفا، وكثيرًا ما شكت الحكيمات من الأزواج الذين اختيروا لهن. فهناك على سبيل المثال حالة آمنة بنت محمد، التي بعد أن أنهت دراستها بالمدرسة ومنحت رتبة ملازم ثان وراتب مائتان وخمسون قرشاً سرعان ما تم تزويجها لعلي أفندى جبريل بمهر 500 قرش (قدرته الشورى بنفسها) وأرسلت للعمل معه في دمياط. عاشا معًا لمدة ثلاثة أعوام وكلاهما يؤدي عمله بكفاءة ويحظي بتقدير رؤسائه. ثم جاءت آمنة في أحد الأيام للشورى بالقاهرة وقدمت طلباً للطلاق قائلة بأنها لا تستطيع الحياة مع زوجها فهو وقح وعنيف معها وأنه يأخذ كل ما تكسبه. وفوق ذلك فهو يعاشر بانتظام عبدة زنجية لا يملكها. وكما لو كان كل هذا ليس بكاف، فقد قام برد مطلقته السابقة لعصمته. أمرت "الشورى" الزوج بالحضور إلى القاهرة للتحقيق ([١٢٠]). وحينما وصل علي للشورى بالقاهرة تم إحضار زوجته في حضور "كلوت بك ورؤساء الشوري بالأحياء وبعد يومين من المباحثات حلت المشكلة بالطريقة التالية: أولاً: يطلق على زوجته الأخرى ويتخلص من العبدة الزنجية "حيث أن كل الخلاف نابع من تكرار ثرثرتهم". ثانياً على آمنة نفسها ترك منزل والدتها بالقاهرة حيث تحيا أختها أيضًا وحيث لجأت عندما لم تعد تحتمل الحياة مع زوجها. بررت الشورى طلبها لآمنة بترك منزل والدتها بأن كلا من والدتها وأختها قد ساعدتا على تمردها على زوجها. وثالثاً ولأسباب مشابهة يطلب علي من أخاه الذي جاء للعيش معه بدمياط أن يرحل للقاهرة. رابعاً يكف على عن الاستيلاء على كل راتب زوجته ويكتفي بأخذ نصفه فقط "وتفعل هي ما تشاء بنصفه الآخر" ([١٢١]).

وكما توضح حالة آمنة فإن سجلات مدرسة القابلات تعكس التعقيدات التي صاحبت ظهـور مؤسسة "حديثة" بمصر في القرن التاسع عشـر وشـكلت "مشـروع التحـدي" ككـل. فمن ناحيـة يمكن للمـرء أن يـري بوضـوح كيـف سـاعدت المدرسـة الفتيـات اللاتي التحقن بهـا بتحويلهن لحكيمات وحمايتهن بذلك من قدر أسوأ: فقد تم التقاطهن من الطرقـات. تعلمن واعتنى بهن ومنحن راتباً منتظما وسكنا أثناء دراسـتهن، وعنـد تخـرجهن يمنحن راتبـاً أعلي ويعشن في أماكن عدة ليس فقـط في القـاهرة بـل أيضًـا الأقـاليم حيث يعهـد لهن بمهـام مهيبة وهامة. وعليه، فقد منحن تعليما مجانيا وسلطة اقتصادية وقدرة على الحركة ووضعاً اجتماعياً مرموقا. باختصار فقد منحن كل المميزات التي يشير إليها باحثي برامج التحـديث بأنها تعود على النساء من جراء هذه البرامج. ولكن كما رأينا فإن هؤلاء النسوة قـد وجـدن أنفسهن داخل في نظام تراتبي يشـغلن منـه أدني مرتبـة. وعنـدما يثـور خلاف، وكثـيرًا مـا يحدث، تكتب هذه النسوة التماسات يعترضن فيها على ما يعتبرنه نظاما غير عادل، وكثيرًا ما شكون من دونية وضعهن في النظام الطبي الحديث. وعلي الرغم من ذلك فقد وجــدن أنفسـهن وأجسـادهن تحت مراقبـة دقيقـة ولا يوجـد من يتـوجهن إليـه سـوي أسـرهن وأصدقائهن. وسرعان ما يتبين لهن أن "المدرسـة" كـانت في آن واحـد أداة نظـام وتنظيم ومؤسسة "تنوير" و"تمكين". باختصار، على الـرغم من أن حيـاة الحكيمـات في المدرسـة وما يستتبعها من وظـائف قـد منحتهن الفرصـة ليصـبحن متحـررات ومتمكنـات وفي بعض الأحيان مواطنات قويات الإرادة قادرات على اتخـاذ بعض مواقـف المقاومـة البسـيطة؛ إلا أنهن أيضًا كن واعيـات بـأنهن مسـتخدمات من الدولـة كـأدوات نظـام وتنظيم، وفـوق هـذا فأنهن قد أدركن أن أجسادهن كانت مراقبة ومحكومة بعنف.

هذه الطبيعة المتضاربة لمدرسة القابلات واحدة من أكـثر مؤسسـات محمـد على وكلـوت بـك دلالـة هي الـتي تـدفع المـرء للتعجب متـأملاً حالـة آمنـة عنـدما وافقت على الالتحـاق بالمدرسة ترى هل كانت تتخيل كيف ستكون حياتها مع علي جبريل؟

المراجع:

كل المادة الأولية المشار إليها من دار الوثائق القومية، وسوف أذكر لاحقاً وصفا مختصــراً لما هو مفيد منها مع ذكر الكود الخاص بها.

- سجلات لجنة الصحة، الشورى مشار إليها بكود S/3. وهما نوعان

أ) صادر كرد 122 /3 /s: تسعة سجلات تحوي كل منها ٨٠٠ -٩٠٠ رسالة كلها حول الفترة ١٢٦١ - ١٢٧٨ هجريــة، 1845-1861 ميلاديــة. الرســائل موجهــة لثلاث أقســام: قســم المدارس (حول مواضيع مثل الكشف الطبي على التلاميذ في المدارس الحكومية. تقـارير حول امتحانات عقدت لطلبـة الطب، تعـيين الأطبـاء والصـيادلة في المـدارس المختلفـة)، ديوان الخديوي: قسم الشئون المدنية (حول مواضيع تعني بالمستشفيات المدنية، الأنظمة الصـحية، التحقيقـات الإجراميـة مثـل فحص الجثث إلخ..) وقسـم الشـئون الحربيـة (حـول شئون تخص المستشفيات العسكرية بما فيها قصر العيـني، تعـيين الأطبـاء والصـيادلة في الفصائل المختلفة إلخ..).

ب) وارد: كود S /3 /206: ستة سجلات تغطي نفس الفترة الزمنية وتقدم الطرف الآخر من المراسلات على الرغم من أن الوثائق هي تلخيص فقط للرسائل

- سجلات قسم الشئون المدنية كود L/ 1

هذا القسم له أسماء عدة: ديوان الخديوي، ثم ديوان كتخـده، ثم ديـوان محافظـات مصـر، عدد هذه السجلات ١٧٨ وكل منها يضم 500 رسالة، وتغطي الفـترة الزمنيـة ١٢٧١- ١٢٩٦ هـ، ١٨٥٤ -١٨٧٨ ميلادية. السجلات مفيدة جداً لأنها تحوى مراسلات بين العديد من عناصـر الحكومـة تخص العلاج المـدني خاصـة صـحة المـدن والمستشـفي المـدني بالأزبكيـة حيث وجدت مدرسة القابلات.

- سجلات قسم التفتيش الصحي بالقاهرة M/ S:

كان هذا القسم يسمي تفتيش صحة المحروسة. يضم ستة عشر سـجلاً تغطي الفـترة من ١٢٦٦-١٢٩٧ هجرية. ١٨٤٩-١٨٧٨ ميلادية. ولسوء الحـظ هنـاك فـترات غـير متـوفرة. تضـم هذه السجلات معلومات قيمة عن المكاتب الصحية العشرة التي أنشأت في أحياء القاهرة المختلفة (الثمن) والتطعيم ضد الجدري، الطبيبات، حوادث الطريق، والصحة الحضرية.

- سجلات شرطة القاهرة (ضبطية مصر) كود L/ 2/ 6

تلك السجلات شديدة الأهمية حيث تسجل حالات القتل أو الاشتباه في القتـل، وتلحـق بهـا بالضرورة تقارير فحص للجثث. وهي عديدة ولكن المناسـب منهـا أبـواب تحقيـق الحـالات وذلـك في ١٤سـجلاً تغطي الفـترة من ١٢٩٤-١٢٩٧ هجريـة، يوليـو ١٨٧٧ - ديسـمبر ١٨٧٩ ميلادية.

- سجلات المحكمة العليا (مجالس الأحكام) كود S/ 7/ 10

مجموعهـا ٣١٨ سـجلاً تغطي الفـترة من ١٢٧٤-١٣٠٦ هجريـة و ١٨٥٧-١٨٨٩ ميلاديـة. هـذه التقارير خاصة بالنظام القانوني وبعضها في غاية الأهميـة لأنهـا صـادرة من محكمـة كـانت تعتبر الأعلى في البلاد. تقاريرها تعرض لقضايا جنائية، تجارية وإدارية. ومنها قضـايا عديـدة تخص سوء الممارسة الطبية والخلافات الإدارية داخل المؤسسة الطبية.

- سجلات حملة سوريا (يشار إليها الشام)

تسعة وخمسون صندوقًا تضم معلومات غير ذات أهمية من الحملة (١٨٣١-١٨٤٠) بما فيهـا شئون طبية مثل عدد مرات الكشف الطبي في كل الفصـائل وحالـة مستشـفيات الموقـع في سوريا وغيره.

هوامش

سبق تقديم هذه الورقة في مؤتمرات بفلادلفيا، باريس، ونيويورك، معظم العمل الأرشيفي التي اعتمدت هذه الورقة عليه تم إنجازه في مدة عامين في دار الوثائق القومية المصرية.

1 - ف. م ساندويز "تاريخ قصر العيني"،تقارير مدرسة الطب الحكومية المصرية (1901):١١

2 - "الشيال". ذكر ستة وخمسون كتابا طبياً وبيطرياً تمت ترجمتها خلال حكم محمد على وحده، ولم يتفوق عليهم في العدد سوي الكتب العسكرية (أربعة وستون). جمال الدين الشيال "تاريخ الترجمة والحياة الثقافية في عهد محمد على" (القاهرة: ن. ب ١٩٥١) صـ ٣٨ من الملحق.

3 - لافارن كوهينكي، "حيوات في خطر: الصحة العامة في القرن التاسع عشر بمصر". (باركلي ولوس انجلوس: مطبعة جامعة كاليفورنيا، ١٩٩٠) صـ ١٢٣

4 - نفس المصدر السابق صـ ١٢٢

5 - انظر على سبيل المثال جين تولر وجوان برامل "القابلات في التاريخ والمجتمع" (لندن: كروم هلم، ١٩٨٦) صـ 99ـ 146, وجين دونسون "القابلات ورجال الطب: تاريخ الصراع لتحديد النسل" (لندن: المطبوعات التاريخية، ١٩٨٨) صـ ٧٢ -93

6 - سير ويليام روبرت وايلد، "حكاية رحلة لمديارا, ت ناريف وشواطئ البحر المتوسط" (دبلن ١٨٤٤) صـ ٢٣٤ - 235

7 - فيكترو شولتر "مصر في عام ١٨٤٥" (باريس، ١٨٤٦) صـ ٤٤-45

٨ - أميرة الأزهري سنبل، "تكون مهنة الطب في مصر ١٨٠٠ -١٩٢٢" (نيويورك: مطابع جامعة سايركيوز ١٩٩١) صـ 450

9 - ليلي أحمد، "النساء والنوع في الإسلام" (نيوهافن: مطبعة جامعة يال ١٩٩٢) صـ ١٣٥٠

١٠ - ندي طوميش "وضع المرأة المصرية في بالنصف الأول من القرن التاسع عشر" "بدايات التحديث في الشرق الأوسط" ويليام، ربولك وريتشارد ل. تشامبرز (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، ١٩٦٨) صـ ١٨٣-184

١١ - أ. و. جـ ليندساي، "رسائل من مصر، الأرض المقدسة" (لندن: هنري كلبـورن، ١٨٣٨، 1: 34).

١٢ - لمناقشة كيف كان الباشا يمسـرح لقـاء مـع زواره الأجـانب انظـر خالـد فهمي، "كـل رجال الباشا: محمد على، جيشه وبناء مصر الحديثة" (كامبريدج: مطبعة جامعـة كامبريـدج ١٩٩٧) صـ ١ -8

13 - جون بـاورنج "تقـارير عن مصـر وكانـديا" أوراق برلمانيـة، تقـارير من مراسـلين٢١ (١٨٤٠) صـ 146

14 - 2 /122 /3 /S (جهاديـة رقم ٤٣٧) وثيقـة رقم 389 صـ 163 في ٢٥ جمـاد الأول 1263/ 11 نوفمبر1846

15 - L1/ 5/ 1 (محفوظات مصر) وثيقة رقم 9 صـ 17: ٣٢ في 16 ربيع الأول ١٢٧٦/ ٢٣ أكتوبر 1859

16 - S/ 3/ 122/ 2 (الجهادية رقم ٤٣٧) وثيق: رقم 46 صـ 49، في ٢٩ ذو القعدة ١٢٦٢/ ١٨ نوفمبر1846

١٧ - وايلد "حكاية رحلة" صـ ٢٣٤-٣٥٠.

١٨ - وحتى في وقته كان الباشا معروفا عنه الإدلاء بـالكثير من التصـريحات وعقـد العديـد من اللقاءات: انظر تعليق الاسترالي المقيم "لم يكن للباشا فضيلة الصمت والتأمل" وقــد ذكر ذلك في م. صبري الإمبراطورية المصرية بقيادة محمـد على ومسـألة الشـرق (١٨١١ ١٨٤٩) (باريس: بول جوتنر: ١٩٣٠) صـ 142

١٩ - باورينج "تقرير عن مصر وكانديا"صـ 146

٢٠ - أحمد الرشيدي، ترجمة ضياء النيرين في مداوات العيانين (القاهرة بـولاق، ١٨٤٠) صـ ٣ -٤.

٢١ - أحمد الرشيدي، ترجمة كتاب الولادة (القاهرة: بولاق ١٨٤٢)

٢٢ - انظر هنري دودوال، "باني مصر الحديثة" (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريـدج ١٩٣١) حيث سادت هذه الفكرة عبر الكتاب وذكرت بوضوح في الخاتمة.

23 - انظر مثلاً أدوارد دريولت "محمـد علي ونـابليون" (١٨٠٧ -١٨١٤) (القـاهرة: الجمعيـة الملكية الجغرافية المصرية، ١٨٢٥).

٢٤ - آخر مثال هو عفاف لطفي السيد مرسوت، "مصر في حكم محمد على" (كامبريـدج: مطبعة جامعة كامبريدج ١٩٨٤).

٢٥ - أحمد عزت عبـد الكـريم "طريقـة التعليم في عصـر محمـد علي" (القـاهرة: النهضـة المصرية، ١٩٣٨).

٢٦ - سنبل، "تكون مهنة الطب" صـ ٢١

٢٧ - لمراجعة مختصرة لتاريخ هذين الوبائين في مصـر أوائـل القـرن التاسـع عشـر انظـر كوهنكي "حيوات في خطر" صـ ٤٩ -٥٧، ٧٥ – 78

28 - بشأن اهتمام محمد على بقلة تعداد الرجال في مصـر لمواكبـة احتياجاتـه العسـكرية انظر فهمي "كل رجال الباشا" صـ 50, 92.

٢٩ - كوهينكى "حيوات في خطر" صـ ١٢٩

٣٠ - دانيال باتراك "تعداد المصريين في القرن التاسع عشـر" دراسـات آسـيوية وأفريقيـة ٢١ (١٩٨٧) صـ ١٨

31 - أمين سامي "تقويم النيل" (القاهرة – دار الكتب، ١٩٢٨) ص ٢: ٢٧٨ رسالة بتـاريخ 5 جمادى الأول ١٢٣٤ / ٢ مارس ١٨١٩.

٣٢ - S/ 1/ 50/ 5 (معيه سنية، تركي، رقم ١٤) وثيقة رقم 413 وكتخده 1/101، كلاهما في ٢٦ ذو القعدة ١٣٣٩ / ٢٤ يوليو ١٨٢٤ كل قد منحت راتبًا شهريا قدرة خمسمائة قـرش (حوالي 5 جنيه إسترليني): وثيقة رقم 419 في ٢9 ذو القعدة ١٢3٩ / ٢٧ يوليو ١٨٢٤.

٣٣ - S/ 1/ 47/ 7 (معيه سنية، تركي، رقم ١٧) وثيقة رقم ٢١٦ في ٢٧ محرم ١٢٤١/ ١٢ سبتمبر 1825

٣٤ - في مذكراته زعم كلوت بك أنه بفضله وحده قد دخل التطعيم بمصر وواضح مما ذكر أن ذلك لم يكن حقيقي. أنطوان بارتلامى كلـوت. مـذكرات. تحريـر جـاك تـاجر (القـاهرة: ١٩٤٩) صـ ١٥٧.

٣٥ - كوهنكي "حيوات في خطر" صـ ١٢٣ منح كلوت لقب بـك في عـام ١٨٣٢ عنـدما نجح في السيطرة على وباء الكوليرا في العام نفسه.

36 - كانت أشهر راقصة خلدها فلوبير في مذكراته عن مصر، انظر جوستاف فلوبير (فولبير في مصر). ذكريات رحلة، تحرير وفرجة فرنسيس ستيجمولر (شيكاغو: مطبعة أكاديمية شيكاغو، ١٩٧٩) صـ ١١٣ – 120

٣٧ - هؤلاء كن ممثلات كثيرًا ما كن يرقصن في الشوارع، أمام المنازل وفي بهو بعض المنازل في مناسبات مختلفة ؛ أدوارد و. لين. بيان بسلوكيات وعادات المصريين المعاصريين (لندن وارد، لوك 1890) صـ 67.351٤.

٣٨ - أ. ب. كلوت بك "نظرة عامة على مصر" (باريس: فورتن، ماسون ١٨٤٠) صـ 1: 336

٣٩ - جميس أوجستس سانت جون، "مصر ومحمد على" (لندن: لونجمان، ١٨٣٤) صـ ٢: 176

40 - المصدر السابق صـ ٢٦٥

41 - بخصوص انتشار مرض الزهري في أوروبا في نهاية القرن الخامس عشر وعلاقته بالحروب الإيطالية لعام 1494-1559 انظر ويليام ماكنيل "الأوبئة والناس" (نيويورك: دبلداى، ١٩٧٧) ص ١٩٣ وعن انتشار الزهري عن طريق جيش نابليون انظر جون التنج "سيوف حول العرش" جيش نابليون الضخم (لندن: ماكسيلان ١٩٨٨) صـ ٢٩٤.

٤٢ - الوقائع المصرية رقم ٣٣٤ في ٢١ ديسمبر ١٨٣١ ذكرها كوهينكي "حيوات في خطر" صـ ١٣٥

43 - انظر الشام 1/27 في ٢٠ جمادي الثاني ١٢٤٧ / ٢٦ نوفمبر ١٨٣١، عن المرضى الذين تم إرسالهم المستشفي أبو زعبل, والشام 2/54 في 7 رجب ١٢٤٧ / ١٢ ديسمبر ١٨٣١، والشام 2/ـ 88 في ٢٣ رجب ١٢٤٧ / ٢٨ ديسمبر ١٨٣١ عن إرسالهم للإسكندرية. في كل هذه الحالات كان المرضي ينقلون بالسفن.

٤٤ - الشام 2/101 في 10 شعبان ١٢٤٧ / 14 يناير ١٨٣٢.

٤٥ - S/ 5/ 51/ 2 (سجلات عابدين) وثيقة رقم ٦٢ في 30 شوال ١٢٤٧ إبريل ١٨٣٣.

46 - كمثال على هذه التقارير أنظر الشام 7/78 في 11 محرم ١٢٤٨ / ١١ يونيو ١٨٣٢ والشام ١٠ / ١٥٠ في 17 ربيع الأول ١٢٤٨ /11 أغسطس ١٨٣٢.

٤٧ - أ. ب. كلوت بك 11 رسالة من مشورات الصحة إلى أطباء الجهادية (القاهرة: مطبعة ديوان الجهادية ١٨٣٥).

٤٨ - قانون الداخلية (القاهرة: مطبعة ديوان الجهادية ١٢٥٠ / ١٨٣٤ ١٨٣٥) مقالة ٢٧٣ صـ 52

49 - 4 /48 /1 /S (معيه سنيه/ تركي) وثيقة رقم ٥٩٤ في ٢٠ جمادي الأول 1250/ 24سبتمبر ١٨٣٤. هذه حالة اثنين من الموظفين الأوروبيون أحدهما صيدلي والآخر أرشفجي وكان بصحتهم راقصة ومغنية في خيمتهم تلك الليلة. كانت لغة الباشا في هذه الرسالة حادة بوجه خاص لمنع الغواني أن يعشن بالقرب من معسكرات الجيش.

50 - أوامر للجهادية 1/10 في 6 صفر ١٢٤٦ / ٢٦ يوليو ١٨٣٠، كانت هذه حالة عثمان أغا الذي حصل على إجازة أربعة وعشرين ساعة ولكنه عاد بعد خمسة أيام وحينما حقق في الأمر أكتشف أنه أمضي تلك المدة في ماخور وتم فصله من الخدمة كلية.

51 - جوديت تاكر "النساء في القرن التاسع عشر بمصر" (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج ١٩٨٥، صـ 136

٥٢ – الشام 1/27 في 4 جمادى الثاني ١٢٤٧ / ١٠ نوفمبر ١٨٣١

٥٣ - بورينج تقرير "عن مصر وكانديا"صـ 6.

54 - ميشيل أويس"التاريخ الاجتماعي للبحرية" (لندن: جورج ألن وانوين ١٩٦٠) صـ ٢٨٢

55 - كلوت بك. رسالة قسم ٢ مقال 1 صـ 6.

56 - المصدر السابق مقال 4 صـ 6

57 - 2 /3/122 /S وثيقة رقم ١٨٩ صـ ١٨٢ في ١٧ جمادي الأول 1263 / ٢ يونيو ١٨٤٧.

٥٨ - المصدر السابق، وثيقة رقم ٢١٢ صـ 190 في،رجب ١٢٦3 / ١٨ يوليو ١٨٤٧.

59 - المصدر السابق، وثيقة رقم ١٤٣ صـ ١٦٩ في 7 جمادي الثاني 1263 /ـ 23 مايو ١٨٤٧.

٦٠ – فيليب جلاد "قاموس الإدارة والقضاء" (الإسكندرية، 1890 ـ ١٨٩٢) 3ـ ١٢١٧ وزارة النظام الداخلي بتاريخ 11 نوفمبر ١٨٨٢.

61 - 1/ M/1 (ديوان اسبتاليه رقم ٤٣١). وثيقة رقم ٨٢ صـ ١٨ في 15 شوال 1260/11 نوفمبر 1882

٦٢ - حول رفض محمد على لانتشار التعليم الابتدائي أنظر فهمي "كل رجال الباشا" صـ 282 283.

63 - عوقبت بمائتي جلدة: 1 /2 /6 /S (الجمعية الحقانية) وثيقة رقم 5 صـ ٥٢ في 7 شوال ١٢٦٤ / 6 سبتمبر ١٨٤٨.

٦٤ - نجيب محفوظ "تاريخ التعليم الطبي في مصر" (القاهرة مطبعة الحكومة ١٩٣٥) صـ ٧١

65 – أنشأها مملوك سلطان المنصور قلاوون في 683 / ١٢٨٤. كانت هذه إحدى مستشفيات القاهرة الرئيسية التي خدمت فقراء المدن، على الرغم من إنها تبدو الآن غير كافية لتعداد سكان المدنية. حول تاريخها وتطورها وتدهورها الكامل في القرن الثامن عشر. انظر الوصف القيم للرحالة التركي أفليا سيليبي في كتابه سياحا تنمي، مجلد ١٠/ مصر، السودان، جبشة (1672 80) (اسطنبول دفليت باسيمفي، ١٩٣٨) فصل ٣٥. وحول حالة المستشفي أثناء الحملة الفرنسية أنظر "وصف مصر طبعة ثانية" (باريس ١٨٢٢) مجلد ١٨ صـ ٣١٨.

66 - كلوت بك "ذكريات" صـ 3٢١.

67 - كوهنكي "حيوات في خطر" صـ ١٢٧.

68 - 1 /1 /M (ديوان اسبتاليه رقم ٤٣١) وثيقة رقم 195 صـ ٢٣ في ٢٧ شوال ١٢٦٠ / ١٠ نوفمبر ١٨٤٤ ونفس المصدر السابق وثيقة رقم ١٨٢ صـ 40-41 في 16 ذو القعدة ١٢٦٠ / ٢٧ نوفمبر ١٨٤٤.

69 - 5 /122 /3 /S (جهادية رقم ٤٤٢) وثيقة رقم 30 صـ ٤٦، 48 في ٢٨ ذو القعدة ١٢٦٤ / ٢٧ أكتوبر ١٨٤٨.

٧٠ - عثرت فقط على عدد ضئيل من العرائض من فتيات للالتحاق بالمدرسة، الأولى من فتاة فرنسية عمرها عشر سنوات تدعي "جستين" التي كانت يتيمة "بلا أهل أو أقارب ولكنها سليمة الصحة ولائقة للمدرسة":2 /122 /3 /S (جهادية رقم ٤٣٧) وثيقة رقم 66 صـ 58 في ٢١ ذو الحجة ١٢٦٢/ ١١ ديسمبر ١٨٤٦. أنظر أيضًا حالة فتاة تدعي "نفيسة" كانت معافة صحياً ومتعلمة وطالبت بإرادتها الالتحاق بالمدرسة. نفس المصدر السابق وثيقة رقم ٢١٦ صـ ١٩٥ في 8 رجب 1263 / ٢٢ يونيو ١٨٤٧.

٧١ -7 /122 /3 /S (جهادية رقم ٤٥٠) وثيقة رقم 1 صـ ٢ في ٢٢ صفر ١٢٧٦ / ٢١ سبتمبر ١٨٥٩.

٧٢ -4/ 11/8 /S (المجلس الخصوصي رقم 66) مرسوم رقم 16 صـ 14-15 في 18 ذو الحجة ١٢٧٩ / ٦ يونيو 1863.

٧٣ - ساندويز "تاريخ قصر العيني" صـ 18

74 - انظر سجل رحلتها وإقامتها في "مصر الذكريات فتاة من الشعب أو القديسة سيمونين في مصر" (باريس: فرانسواز ماسبيرو ١٩٧٨).

75 - 1 /1 /M (ديوان استبالية رقم 431) وثيقة رقم 105 صـ ٢٣ في ٢٧ وشوال ١٢٦٠ / ١٠ نوفمبر 1844. لم يكن واضحًا لم اختير النهراوي للوظيفة فلم يكن مسئولاً عن تدريس علم الولادة في مدرسة قصر العيني، على العكس كان أحمد الرشيدي هو كبير مدرسي علم الولادة بالمدرسة والذي قام بنشر كتب حول الموضوع "بهجة الرؤساء في أمراض النساء" (القاهرة بولاق ١٨٤٤). قام النهراوي بترجمة كتاب في التشريح العام "التشريح العام" (القاهرة: بولاق ١٨٤٥). في ١٨٥٧ عين ككبير الأطباء لمحافظة المنيا /S 3 /122 (جهادية رقم ٤٤٤) وثيقة رقم 75 صـ ١٤ في ٢٣ شعبان ١٢٧٣ /19 إبريل ١٨٥٧.

76 - 4 /122 /3 /S (جهادية رقم ٤٤٠) وثيقة رقم 48 صـ 50 في 8 ذو القعدة 1263/ 18 أكتوبر ١٨٤٧ ونفس المصدر السابق وثيقة رقم ١٢٠ صـ ٤9 في ١٢ ربيع الأول 1264/ 17 فبراير ١٨٤٨، وحول وصولها للقاهرة والامتحان الذي عقدته للطلبة فور توليها منصبها انظر المصدر السابق وثيقة رقم ٨٧ صـ ٧٤ في ٢٦ محرم ١٢٦٤ / 4 يناير 1848، وحول الخلاف حول تكلفة إقامتها في فندق استوريا (علي الأغلب في الأزبكية) ومن يتولى تغطيتها أنظر المصدر السابق وثيقة رقم 19 صـ 106.101 في 23 ربيع الأول ١٢٦٤ / ٢٨ فبراير 1848

77 - الوقائع المصرية رقم 46 في 5 يناير ١٨٤٧ ص ١: ٢ ذكر في كوهينكي "حيوات في خطر" صـ 128.

٧٨ - هناك العديد من الرسائل الخاصة بهذه الشخصية المميزة؛ حول تعيينها كمعلم رئيسي انظر 9 /122 /3 /S (جهادية رقم 4٥٢) وثيقة رقم ٢٣٥ صـ 44 في ٢٦ ذو

القعـدة /19 يوليـو ١٨٥٧؛ (وحـول كفاءتهـا انظـر L/1/5/2 محفوظـات مصـر رقم 185) وثيقـــة رقم 15 صـ 40 في 16 ربيـــع الثـــاني ١٢٧٧ / ١ نوفمـــبر 1860،ــــ L/1/20/5 (محفوظـات مصـر 1043) حالـة رقم ٢٤ صـ ١٣٧-13٨ في 8 شـوال ١٢٧٧ / ١٩ إبريـل 1861.

79 - S/11/8/4 (المجلس الخصوصي رقم 66) مرسوم رقم 16 صـ ١٤ -١٥ في 18 ذو القعدة ١٢٧٩ / ٦ مايو ١٨٦٣.

80 - L/1/4/1 (محفوظـات مصـر) وثيقـة رقم ٢٢ صـ ٦٨ في ٢٢ ذو القعـدة ١٢٨٠ ٣١ مارس ١٨٦٤.

81 - كوهنكي "حيوات في خطر" صـ ١٤٢ كل معلومات كوهنكي مأخوذة من الوقائع.

٨٢ - لم أجد وثائق تذكر بوضوح عدد الدايات: الوثائق التالية قد تقدم تصور لعـددهم. عـدد الدايات المسجلات (غالبـا القـاهرة وحـدها) في ١٨٥١ كـان 565.ـ M/S/1 (تفـتيش صـحة المحروسـة) وثيقـة رقم ١٢٦ صـ 62. في ٢٥ ربيـع الثـاني ١٢٦٧ / ٢٨ فـبراير 1851 في ١٨٦٠ ثم طباعة سـتمائة شـهادة للـدايات في الإسـكندرية: M/1/S/1 (محفوظـات مصـر) وثيقة رقم 7 صـ 56. في 21 جمادي الثاني ١٢٧٦ / ١٦ يناير ١٨٦٠ في نهايات ١٨٥٩ صـــدر قرار بطباعة أربعة آلاف شهادة للدايات لكل أنحاء مصر. المصدر السـابق، وثيقـة رقم ٣٨ صـ 65 في 3 جمادي الثاني 1276/ ٢٨ ديسمبر ١٨٥٩.

٨٣ - كوهنكي "حيوات في خطر" صـ ١٢٩-١٣٠.

٨٤ - انظر النظام الواضح الذي وجه لإحدى الدايات "هنـا بنت حسـين الـدمنهوري" يأمرهـا بأن تقدم تقريرا لحكيمة الثمن في باب السرايا: L/1/5/11 (محفوظـات مصـر رقم ٢٠٩) وثيقة رقم ١٠ صـ ٢٧ في ٢٢ جمادي الثاني ١٢٨٦ /٣٠ سبتمبر ١٨٦٩, انظر أيضًا حالـة دايـة لم تعلم الحكيمة المسئولة عن حالـة ولادة متعـثرة وقاتلـة ولكنهـا أيضًـا خـرقت القـانون وقامت بدفن الطفل الميت في فناء المنزل بمساعدة والد الطفل وكـان لابـد من معاقبـة الاثنين بناء على النظام M/S/1 (تفتيش صحة المحروسة) وثيقـة رقم ١٣٣ صـ 58 في ٢٨ ربيع الثاني ١٢٦٧ /3 مارس ١٨٥١.

85 - L/2/31/1 وثيقة رقم 175 صـ ١٢٤ في ٢٨ شوال ١٢٩٦ / ١٦ أكتوبر 1879

86 - M/S/1 (تفتيش صحة المحروسة) وثيقة رقم ٢٠ صـ ٧ في 16 ذو الحجة ١٢٦٦ /19 أكتوبر ١٨٥٠

٨٧ - هنـاك رسـائل كثـيرة بهـذا الشـأن أنظـر على سـبيل المثـال M/S/1 (تفـتيش صـحة المحروسة) وثيقة رقم 191 صـ 74 في 11جمادي الثاني ١٢٦٧ / ١٣ إبريل ١٨٥١

٨٨- هناك رسائل كثيرة بهذا الشأن، أنظر على سبيل المثال LM/1/S/1 (محافظات مصر) وثيقة رقم 6 صـ ٢٧ في 11 ربيع الأول ١٢٧٦ / ٢٧ سبتمبر ١٨٦٠.

٨٩- LM/1/S/1 (محافظات مصر) وثيقة رقم ٣٨ صـ 65 في ٢ جمادى الأول ١٢٧٦ / ٢٨ ديسمبر 1859 والنموذج من هذه الشهادة أنظر LM/1/S/1 وثيقة رقم ١٢ صـ ٣١ في ٢٣ ربيع الأول ١٢٧٦ / ٢٠ أكتوبر ١٨٥٩

90 - M/S/1 (تفتيش صحة المحروسة) وثيقة رقم 118 صـ 57 في 8 ربيع الثاني ١٢٦٧ / ٢٠ فبراير ١٨٥١ 1

91 - LM/1/S/1 (محافظات مصر) وثيقة رقم ٢٤ صـ ٣٨ في 6 ربيع الثاني ١٢٧٦ / ٢ نوفمبر ١٨٥٩

٩٢- LM/ 2/31/1 وثيقة رقم ٤٤ صـ ٤٢ في 14 شعبان 1296/ ٤ أغسطس ١٨٧٩

٩٣ - LM/ 2/31/1 وثيقة رقم 96 صـ ١١٩ في ٢٩ شوال ١٢٩٦ / ١٧ اكتوبر ١٨٧٩

94 - 4/122/3/ (جهادية رقم ٤٤٠) وثيقة رقم ٢١٢ صـ ٢١٨ في٢ رمضان 12٦٤/ ٢ أغسطس ١٨٤٨

95 - M/S/1 (تفتيش الصحة المحروسة) وثيقة رقم 4 صـ ٢١ في 11 ذو القعدة 12٦٦/ ١٨ سبتمبر ١٨٥٠

96 - M/4/1 (رقم قديم: تفتيش الصحة رقم ١٦٥) وثيقة رقم ٢٨ صـ ٢٢ في ٢٤ صفر 1266/ ١٠ يناير ١٨٥٠.

97 - M/5/1 (تفتيش صحة المحروسة) وثيقة رقم 3 صـ 3 في 9 في ذو القعدة ١٢٦٦ / ١٦ سبتمبر ١٨٥٠.

٩٨ - S/3/122/2 (جهادية رقم ٤٣٧) وثيقة رقم 150 صـ ٧٢-٧٣ في ١٢ محرم ١٢٦٣ / ١ يناير ١٨٤٧

99 - المصدر السابق وثيقة رقم 155 صـ ٧٤ في ١٢ محرم 1263/ ١ يناير ١٨٤٧

١٠٠ - المصدر السابق وثيقة رقم ٣٨ صـ ٣٨ في ٢١ ذو القعدة 1262 / ١١ اكتوبر ١٨٤٦

101 - الوثائق الخاصة بهذا الشأن كثيرة انظر على سبيل المثال S/3/122/2 (جهادية رقم ٤٣٧) وثيقة رقم 51 صـ 75 في 11 محرم ١٢٦٣ / ٣٠ ديسمبر 1846، وبخصوص العلاقة بين الشوري وديوان الخديوي. S/3/122/4 (جهادية رقم 440) وثيقة رقم ٢3 صـ 34 في 3 ذو القعدة ١٢٦٣ / ١٣ أكتوبر ١٨٤٧ بخصوص خلافات مع "مدارس" حول كيفية إدارة مدرسة قصر العيني على الوجه الأمثل.

١٠٢ - S/3/122/2 (جهادية رقم ٤٣٧) جهادية رقم ٤٣٧ وثيقة رقم ١٢٠ صـ ١٠٦-١٠٧ في 4 ربيع الأول 1263/20 فبراير1847

١٠٣ - أنظر على سبيل المثال الرسالة المهمة التي يشكو فيها من تقرير نشر في الوقائع والذي يقول أن بقرة ولدت في صعيد مصر عجل برأس إنسان، فقال بأن هذا الخبر ما كان يجب أن ينشر لما قد يسببه من قلاقل، وأوضح قائلاً أنه بسبب مثل هذه الحكايات أتهم الرجل والمرأة في الماضي بمعاشرة البهائم واتهم أيضًا المحافظ المسئول عن الصعيد "فكونه يصدق مثل هذه الشائعات فلابد أنه معتوه أو غائب عن الوعي" S/3/122/2 (جهادية رقم ٤٣٧) وثيقة رقم ١٩٤ صـ ١٨٢ في ١٨ جمادي الثاني/4 يونيو ١٨٤٧

104 - S/3/122/4 (جهادية رقم ٤٤٠) وثيقة رقم 45 صـ 44 في 7 ذو القعدة ١٢٦٣ / ١٦ نوفمبر ١٨٤٧

١٠٥ - لابد من تذكر أن أول مجموعة من الطلبة كانت من العبيد الزنوج.

106 - LS/2/6/2 (ضبطية مصر) حالة رقم 199 صـ ١٧٦ ١٧٨ في ٢٢ ذو القعدة ١٢٩٤ / ٢٨ نوفمبر ١٨٧٧

١٠٧ - S/7/10/121 (مجلس الأحكام رقم ٤٤١) حالة رقم ٤٤١ في ٢٣ ذو القعدة ١٢٩٥/ ١٩نوفمبر ١٩٧٨

١٠٨ - 3/122/ (جهادية رقم ٤٤٤)، وثيقة رقم ١٣٣ صـ ٢٥ في ٢٨ ذو القعدة ١٢٧٣/ ٢١ يوليو ١٨٥٧.

١٠٩ - L/2/31/1 (ضبطية مصر) وثيقة رقم ٢٨٢ صـ 67 في 8 رمضان ١٢٩٦ / ٢٦ أغسطس ١٨٧٩.

١١٠ - انظر المراسلات الشيقة بين ضابط بك والشورى بخصوص الشكوى من رجال الدين بخصوص تأخر الدفن أثناء وباء الكوليرا عام ١٨٤٨ ومسئولية الحكيمات عن ذلك: S/3/122/4 (جهادية رقم 440) وثيقة رقم ٢٠٦ صـ ٢٢٢ في ٢٦ شعبان ١٢٦٤ / ٢٨ يوليو 1848 ومن الشورى للضابط بك S/3/206/3 (جهادية رقم ٤٤١) وثيقة رقم 151 صـ ١٢١

في ٢٩ شعبان ١٢٦٤/ ٣١ يوليو 1848 ومن الضابط بك للشورى. S/3/122/4 (جهادية رقم 440) وثيقة رقم ٢١٤ صـ ٢٢٦ في ٢٩ شعبان١٢٦٤ / ٣١ يوليو ١٨٤٨ للرد على الرسائل السابقة.

١١١ - S/7/10/8 (مجلس الأحكام رقم 670) حالة رقم ٧٤ صـ ١٢٥-١٢٧ في 11 ربيع الأول 1276/ ٨ أكتوبر ١٨٥٩.

١١٢ - L/2/6/3 (ضبطية مصر) حالة رقم ٢٥١ صـ 196 199 في 1 ربيع الأول ١٢٩٥ / ٥ مارس ١٨٧٨.

١١٣ - L/2/6/2 (ضبطية مصر) حالة رقم ٢٢١ صـ ٢٠٠-٢٠١ في ٢٦ ذو القعدة ١٢٩٤/ ٣ ديسمبر ١٨٧٧.

114- L/2/6/3 (ضبطية مصر) حالة رقم ١٠٧صـ ٨٣-٨٤ في ٢٤ محرم ١٢٩٥/ ٢٨ يناير ١٨٧٨.

115 - S/7/10/8 (مجالس الأحكام) حالة رقم 556 ص ١٨١ ١٨٢ في ٢٤ رمضان ١٢٨٠ / ٢ مارس ١٨٦٤ سجن النساء يقع ببولاق انظر S/7/10/3 (مجلس الأحكام رقم 665) حالة رقم ٢٦٣ صـ 41 في 17 ربيع الثاني ١٢٧٥ / ٢٤ نوفمبر ١٨٥٨.

116 -S/7/10/8 (مجلس الأحكام) حالة رقم 410 صـ 100 101 في 4 شعبان ١٢٨٠ / ١٤ يناير ١٨٦٤.

117 - أنظر رسالة من التفتيش لديوان الخديوي حيث يذكر هذا بوضوح M/S/1 (تفتيش صحة المحروسة رقم ١٦٣) وثيقة رقم 1 صـ 1 في 5 ذو القعدة ١٢٦٦ / ١٢ سبتمبر ١٨٥٠.

١١٨ - هناك أمثلة عديدة لطلبات الزواج تلك: أنظر على سبيل المثال S/3/122/2 (جهادية رقم ٤٣٧) وثيقة رقم 95 صـ 40 في 4 صفر ١٢٦٣ / ٢٢ يناير ١٨٤٧.

١١٩ - S/3/122/4 (جهادية رقم 440) وثيقة رقم ٢١٢ صـ 195 في ٢٧ رجب ١٢٦٤ / ٢٩ يونيو ١٨٤٨.

١٢٠ - S/3/122/2 (جهادية رقم ٤٣٧) وثيقة رقم ١٢١ صـ ١٢٤ و ١٣٥ في ١٣ ربيع الثاني ١٢٦٣ / ٣١ مارس١٨٤٧.

١٢١ - المصدر السابق وثيقة رقم ١٢٨ صـ ١٣٨ و١٤٦ في 7 جمادى الأول ١٢٦٣ / ٢٣ إبريل ١٨٤٧.

عروض كتب

إعادة صنع النساء

النسوية والحداثة في الشرق الأوسط

عرض هالة شكر الله*

تتناول سلسلة المقالات في هذا الكتاب العلاقة المتعارضة والمتصارعة بين الحداثة والنسوية. وفي تحد للافتراضات المتعلقة بدور الحداثة في خلق التطلعات والحركات النسائية في عدد من دول الشرق الأوسط يبرز الكتاب ويناقش الديناميكات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المختلفة التي خلقت الإطار الذي شغلت فيه المرأة مساحات أكبر.

تركز معظم المقالات على مصر وإيران، وبشكل موجز على تركيا، من خلال شهادات محددة وحميمية في أغلب الأحوال، تصور العلاقة المعقدة بين النساء كفاعل نشيط في عملية "تحررهن"، والنساء كمفعول به، كجزء من مشاريع سياسية أخرى أوسع. وبشكل أكثر تحديدا تتناول المقالات الأشكال الجديدة من العلاقات الجائرة التي تعيد بناء نفسها فيما يتعلق بالحدود المتغيرة لدور المرأة في المجتمع.

تتناول المقالات في الجزء الأول من الكتاب كيف تم إعادة تشكيل دور وصورة المرأة في إطار عصر الحداثة في منعطف القرن في كل من مصر وإيران. في هذا السياق نري كيف تحدد وضع المرأة في إطار الفرص المتزايدة الناشئة عن المشاريع السياسية الكبيرة لعصر شهد تشكيل وظهور الدولة/ الأمة الحديثة مقابل التحالفات التقليدية والهياكل وأشكال القوى القديمة. لقد ظهرت أشكال جديدة من الخطاب في إطار الاحتياجات الجديدة لتلك الأمم، وضرورة إعادة تشكيل الأدوار، والعلاقات، والهويات الخاصة بالفئات الاجتماعية التي قد تدخل في المفهوم الجديد للأمة - الدولة. وسواء كانت قد تشكلت من الأمة - الدولة المأمولة أو من القوى المعارضة، فإن هذه المشروعات حتما قد "حملت" المرأة معها لتحديد هذه الهوية الجديدة للأمة المتخيلة / المتصورة.

أما القسم الثاني فإنه يبحث في فترة ما بعد الحداثة والتي استمر فيها الجدل الخاص بالحداثة والتقاليد، مستخدما أطرا جديدة من المرجعية الاجتماعية والثقافية. وفي مقابل المشروع السياسي لفترة الحداثة وفشله في توفير الحماية لملايين المواطنين الفقراء المحرومين من الحقوق السياسة، فإن الاتجاه للغرب والأصالة الثقافية يشكلان جدلاً جديدًا حول وضع المرأة، ودورها وهويتها في العديد من هذه الدول.

وفي ظل الأطر التاريخية والسياسية المختلفة، ظلت أفكار الحداثة هي الإطار المرجعي الأساسي وإن تمثلت في أشكال رمزية مختلفة، وقد ساعد هذا التمثيل في وضع المشروع تاريخيا وجغرافيا وقوميا في شكل يعكس مركزية السخط الذي استشعر ضد السيادة الغربية المفروضة، والحاجة لإيجاد سرد بديل. وحيث أن كل الأشياء مختلفة فقد ظل المشروع الذي يدور حول حقوق المرأة المشروعة في التعليم والعمل ثابتا بالنسبة للعلمانيين أو الإسلاميين التقدميين على السواء، وظل جسد المرأة ودورها في إطار البيت والأسرة يوضع في الحدود المقدسة التي تكون حمايتها واجب على الأمة بكاملها.

وعلى آية حال، هناك فجوة تاريخية ملحوظة بسبب غياب دراسة فترة ما بعد الاستعمار في الخمسينات والستينات ودورها في تثبيت تلك الحدود من خلال الرقابة السياسية والقضائية المباشرة، والتي لو وجدت لكان الكتاب قد استفاد من تمثيل أوسع للمنطقة التي يدرسها، أي الشرق الأوسط، نظرا لان التباين الجغرافي بتنوعه السياسي والاقتصادي والثقافي قد يقدم للقارئ شهادة أكثر ثراء وتعزيزا للنقاط الأكثر بروزا التي يحاول الكتاب أن يتناولها. وعلى كل ما سبق، فإن الكتاب يقدم مادة حية وطازجة وشيقة للغاية ويعتبر إضافة للجدل الدائر حول دور الحركة النسوية والحداثة وفترة ما بعد الحداثة.

في تحد لمشروع التحديث الذي قام به محمد على الحاكم العثماني المتمرد، يدرس فهمي ويعيد تقييم مدرسة الحكيمات التي أنشئت في مصر في منتصف القرن التاسع عشر (١٨٣٢)، وهلل لها أنصار الحداثة من كل من الأوروبيين والمصريين كنموذج مبهر للحداثة والتنوير. ومن خلال سجلات الأرشيف والشهادات الخاصة يقدم الكاتب شهادة قيمة عن كيف كانت النساء تستعملن كجزء من مشروع سياسي أكبر، حيث كانت أدوارهن وهوياتهن وأجسادهن عرضة للتفحيص والرقابة والنقد الذي لا يلين من قبل كل من الدولة والمعارضة. وتوضح كيف أنه حتى أحد النتائج الثانوية لهذا المشروع وهي واقع عمل السيدات – في وقت كن فيه يعزلن في منازلهن- كان له أثر وظيفي بحت ومنعزل ولم يكن له أثر مستمر على وضع المرأة في المجتمع في ذلك الوقت. ولم تنشئ أول مدرسة ابتدائية للبنات إلا بعد عشرين عامًا على الأقل. ويحثنا هذا المقال على النظر في اتجاه آخر في محاولة لتتبع أثر بدايات كسر النساء لدورهن التقليدي وربط ذلك أكثر بطموح وجهود النساء أنفسهن فرادي أو جماعات وقدرتهن على خلق واستغلال الفرص.

في شهادة عن إحدى الشاعرات المصريات السيدة عائشة التيمورية التي عاشت وكتبت في القرن التاسع عشر، تتحدي كاتبة المقال مرفت حاتم – من خلال شهادة حميمة عن أسباب ونتائج الاختيارات التي قامت بها الشاعرة - الأفكار السائدة التي تعزي هذا الدور الجديد إلى كسر الأسرة الأبوية المصرية في القرن التاسع عشر. وتقول الكاتبة أن بروز عائشة التيمورية كشاعرة في ذلك الوقت قد تحقق في إطار الحدود الموجودة لدورها كأم وربة منزل. وعلى عكس الكتابات النسوية السابقة فإن كاتبة المقال تقول أن ذلك لم يكن من خلال دعم من الرجل بل من خلال نقل دورها التقليدي كربة بيت إلى ابنتها مما مكنها من تعضيد مكانها الجديد في المجتمع. وواقع أن هذه الابنة توفيت مبكرا بسبب غياب الأم يستخدم بشكل درامي ليثبت لنا الثمن الذي كان على الشاعرة أن تدفعه لاختيارها. إن الصراع الناتج من هذه التجربة المؤثرة وأثرها على الشاعرة يوضح بشكل درامي كيف أن المفاهيم المتعلقة بالأنوثة قد تمتد لتتجسد في أدوار جديدة إلا أنها تظل في إطار حدود اجتماعية ومنزلية معينة. وعندما كان يتم تجاوز هذه الحدود فقد كان ذلك بثمن باهظ للغاية يدفعه الأفراد في عزلة من المجتمع ككل وبدون تأييد منه.

إن صنع ربـة بيت متعلمـة (نجمابـادي)، والأمهـات خريجـات المـدارس (شـاكري) والحيـاة المصرية لجان دارك (بوث)، تكشف كيف تشكل المفهوم الجديد عن المـرأة في منعطـف القرن في إيران ومصر. وعلى الرغم من أن النقد الذي قام به الكتاب الرجال المستنيرين أو النساء المستنيرات الذين دعوا للتغيير من أوضاعهن لم يتخط بـأي شـكل من الأشـكال حدود التقاليـد والـدور المقـدس للأم والزوجـة، إلا أن تعريفـات جديـدة لهـذا الـدور نفسـه تجسدت في معان تحررية اخترقت العبودية السابقة للمرأة ووسعت الأفق المسـموح لهـا به داخل وخارج البيت. أصبحت السيدات مطالبات بأن تكن مـديرات للمـنزل وليس ربـات بيوت، وأن تكن رفيقات للرجال وليس متاعًا له. وفي نفس الـوقت صـارت الـدعوة لتعليم المرأة مشروعة في إطار توسيع دور المرأة كـأم. وصـارت من الجمـل المـأثورة في هـذا الوقت أن يقال "إن الرجال يصنعون الأمم, والنساء تصنعن الرجـال" حيث يقولهـا الرجـال المحدثون والدعاة من النساء على حد سواء. وفي القلب من هـذه الأفكـار التحرريـة جـاء دور العلم كأداة للتقدم والـذي تقـاطع مـع كـل من الخطـاب القـومي الحـداثي والخطـاب الاستعماري.

وعلى الجانب الآخر تدرس بوث في "الحياة المصـرية لجـان دارك" اختيـار البطلات اللاتي كن تبجلن من خلال الجرائد والمجلات في منعطف القرن في مصر كجزء من تشكيل ذات نسائية جديدة في إطار تطوير مفهوم جديد عن الوطنية. وكان العمل المعقد لتغيير الأدوار والحدود هو أكثر الساحات التي يشكل عليها الصراع من أجـل التحـرر في إطـار المفـاهيم التقليدية والمقبولة عن الذات النسائية.

في كشف للخطاب في إيران ما قبل الثورة تقدم سوليفان مثالا عن كيف كان المصلحون الرجال ينظرون إلى بناء ذات جديدة للأنـثى في إطـار الأصـالة القوميـة كمقابـل للنمـوذج الغربي الاسـتهلاكي. وتم التمسـك بشخصـيات إسـلامية من الماضـي مثـل فاطمـة كمثـال ثوري حقيقي يجسد في نفس الوقت القيم التقليدية والجديدة الهامة لبناء الأمـة الجديـدة. واعتنـق كـل من العلمـانيين والإسـلاميين (أي غـير العلمـانيين) شـكل معين من الحداثـة تستخدم فيه صورة المرأة (محجبة وغير محجبة) كمقابل لأعداء سياسـيين معيـنين للأمـة. والمعضلة التي تفرضها الكاتبة هي أن الدور التقليدي للمرأة - سواء كربة بيت أو أم- مثـل في كلا المشروعين نقطة للخروج والعودة، وظل قضية غير محلولة ليومنا هذا.

وتعـزز أبـو لغـد هـذا الوضـع في دراسـتها لأعمـال كتـاب التلفزيـون العلمـانيين في مصـر والأشــكال المنتشــرة للثقافــة الإســلامية. ومــرة أخــرى يتم التأكيــد على واقــع أن كلا المشروعين والمتحدثين الرسميين لهما رغم تعريف أنفسهما بشـكل مختلـف في العلاقـة بالغرب والحداثة، فهم إما حاولوا التوفيـق بين عمـل المـرأة والتعليم ودورهـا المـنزلي، أو استبعدوه على أساس أنه يضر بهذا الـدور ذاتـه. ونـرى أن التشـابه بينهمـا يكمن في هـذا، وان المعضلة ليست في الخطاب السـائد سـواء كـان قـومي أو إسـلامي، علمـاني أو غـير علماني، ولكن في حياة النساء أنفسهن.

الهوامش:

Remaking of Women: Feminisms and Modernity in the Middle East, edited by Lila Abou Loughd. The American University in Cairo Press, .1988

* عضوة مؤسسة بمركز دراسات المرأة الجديدة. باحثة مهتمة بالدراسات والكتابة النسوية.

عروض كتب

الكتاب المقدس وفقًا لحواء

عرض: منى إبراهيم *

الكتاب المقدس وفقا لحواء: المرأة والكتاب المقدس في عصرنا والعصور القديمة هو كتاب لكالن ميريفي، وهو سكرتير تحرير مجلة الأتلانيتك منثلي. وقد تم نشر الكتاب في نيويورك من دار نشر بيتر دانسون في عام 1998، ويقع في ٣٠٢ صفحة. وينقسم الكتاب إلى افتتاحية وأحد عشر فصلاً بالإضافة إلى تذييل وبيبليوجرافية وحواشي وسبت لأسماء الأعلام.

وينصب اهتمام الكاتب في هذا الكتاب علي دراسة صورة المرأة في الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد من وجهة نظر النسويات والنسويين علي اختلاف اتجاهاتهن البحثية واهتمامتهن الإنسانية في محاولة للإجابة علي أسئلة مثل: هل كانت المرأة شخصية محورية في عالم إسرائيل القديم الذي تميز بالعداء والعشائرية، بالرغم من الصورة المغايرة التي عادة ما يرسمها الإنجيل؟ وهل تعني قصص الخلق حقيقة أنه ينبغي اعتبار المرأة كائنا تابعا للرجل, كما أدت بنا قرون من التفسير إلى الاعتقاد؟ وكيف قامت المرأة بدور النبية وما مغزي القيام بهذا الدور؟ وفي العهد الجديد، هل يمكن إقامة الحجة علي أن بعض حواريات عيسى قد احتللن مكانة قيادية مثلهن في ذلك مثل تلاميذه من الرجال؟ وإذا كان هذا قد حدث، فكيف تم التقليل من مكانتهن؟ وهل يمكننا معرفة ما إذا كانت النساء قد قمن بكتابة بعض أجزاء الإنجيل العبراني أو العهد الجديد؟

ويعتقد الكاتب أن هدف النسويات والنسويين من محاولة الإجابة علي هذه الأسئلة هو الاعتقاد السائد، وغير القابل للمناقشة، أن الإنجيل العبراني والعهد الجديد يتعاملان مع المرأة بخشونة ويقدمان صورة ظالمة لها علي عدد كبير من الأصعدة. ولذا فهناك حاجة لمعرفة السبب في هذا. والاعتقاد السائد بين مجموعة من النساء أن هناك ماض آخر ينتظر الكشف عنه كما أن هناك عقيدة أخرى بين مجموعة معينة من الباحثات بأن استعادة الماضي قد تساعد علي تغيير الحاضر، أي أنه قد يساعد على إقامة الحجة علي إعطاء النساء فرصة لشغل مناصب دينية يتم استبعادهن منها في الوقت الحالي.

يتناول الفصل الأول من الكتاب بالعرض والتحليل دور اللغة والترجمة والتفسير في تكوين صورة لخلق المرأة كتابع للرجل من حيث أن خلقها قد جاء متأخرا عن خلقه لكي تقوم علي خدمته، بل وإلقاء اللوم علي حواء - التي استسلمت أولا لغواية الحية- في خروج البشرية من الجنة، والذي تم تفسيره لقرون عديدة علي أنه سبب لحرمان المرأة من القيام بالوعظ وبتولي المناصب الكنسية. ويلقي الكتاب ضوءاً خاصا علي حقيقة طالما غابت عن الأذهان وهي أن حركة البحث النقدي والتاريخي في الكتاب المقدس، وهي ثورة بدأت خلال القرن التاسع عشر، اقتصرت حتى عهد قريب علي الرجال فقط، وبالتالي لم يخطر ببال هؤلاء الباحثين أن الطريقة التي يصور بها الكتاب المقدس المرأة أو، وهو

الأهم، يقصر عن تصويرها، قد تكون مادة للدراسة، بل لم يخطـر ببـالهم أن كيفيـة تعامـل الكتاب المقدس مع المرأة قد تكون طريقة غير مناسبة، كما لم يخطر ببالهم أن طريقتهم هم أنفسهم في التعامل مع المرأة قد تكون غير مناسبة.

أما في الفصل الثاني، فيستعرض ميرفي دور الـيزابيث كـادي سـتانتون في إعـادة تفسـير الأجزاء التي تتناول المرأة في الكتاب المقدس في كتابها إنجيل المرأة والمنشور في عام 1895، وفيه تحاول ستانتون أن تجيب علي بعض الأسـئلة ومنهـا علي سـبيل المثـال: هـل تعني حقيقة قطعة معينة - ولتكن عصيان حواء في الإصحاح الثالث – ما قد قيل أنها تعنيـه من قبل المفسرين الذكور علي مدي قرون سابقة؟ وهل من الممكن قراءة هذه الفقرات في ضوء آخر؟ وأي من القصص والفصول التي يمكن اعتبارها، من وجهة نظر المرأة، غير مقبولة وبالتالي إهمالها- بمعني حذفها من النصوص التي تعتبر ثابتة؟

وفي نفس الفصـل يعـرض الكـاتب لكتـاب ازدهـار المـرأة للطـبيب والمحـامي الألمـاني هذرشيوس كورنيليوس أجريبا فون نيتشييم الذي قلل من شأن استخدام الكتاب المقـدس كأساس لتمييز الذكور (بـدون التقليـل من شـأن الكتـاب المقـدس في ذاتـه)، فقـد لاحـظ ينتشييم أن تدرج الخلق في الكتاب المقدس يتحرك من الأقل شأنا إلى الأعلي شـأنا ومن ثم فإن خلق حواء بعد آدم يعني أنها أرفع منه شأنا، كتب أيضًا أن الرجل، أي آدم، ذو عيب خلقي: فقـد كـان، علي أيـة حـال، فاقـدا لأحـد أضـلاعه، ومن وجهـة أخـرى، قـامت بعض النسويات بتحليل دور بعض نسـاء الكتـاب المقـدس من أمثـال مـريم، أخت موسـى الـتي سميت بالنبية (سفر الخروج 15: 20) والتي ساعدت بني إسرائيل علي الخروج من أرض مصر، واستر زوجة ملك الفـرس الـتي أنقـذت اسـري بـني إسـرائيل من الـذبح علي يـدي هامان (استر ٨).

وقد تمثلت المرحلة الأولى من البحث النسوي في الكتاب المقدس في فكـرة أنـه يسـيئ للمرأة من حيث أنه قد أسيئت ترجمته أو استخدامه. أما المرحلة الثانيـة فهي في النظـرة للإنجيل علي أنه يسئ للمرأة بطبيعتـه، وقـد غـذي هـذا الاعتقـاد المنـاخ الثقـافي المحيـط بدراسة الكتاب المقدس من قبل باحثين محدثين، غالبا ما يكونون علمانيين.

وفي الفصل الثالث وهو بعنوان "بيد امرأة" يقدم الكاتب لمنهج جديـد في دراسـة الكتـاب المقدس وهو المنهج النقـدي - التـاريخي الـذي يقـوم علي التعامـل مـع الكتـاب المقـدس بطريقة موضوعية وليست لاهوتية،بمعني التعامـل معـه علي أنـه نص قـديم دون التعـرض لصفته الدينية، مما استدعي من الباحثين والباحثات - اللائي زاد عددهن زيـادة كبـيرة منـذ أوائـل السـتينيات - إلمامًـا كبـيرًا بمصـطلحات وتقنيـات النقـد التحليلي. فبـدأ البـاحثون والباحثات في تحقيق النص الأصلي للكتاب القدس بما يعينه هذا من التعـرف علي أخطـاء النساخ ومحاولة إصلاحها بالإضـافة إلى التعـرف على هويـة من حـاولوا نقـل نص الكتـاب المقدس من عصر إلى عصر ومن لغة إلى لغة أخرى. ويتصل بهذا منهج آخر يحاول الإجابة علي أسئلة مثل: من كتب النص؟ في أي مكان؟ في أي وقت؟ وتحت تـأثير أي من نمـاذج الكتابة الأدبية؟

ويعرض الفصل للدراسات التي قامت بها كـل من فيليس ترايبـل ومـاري دالي كنمـوذجين للاستفادة من هذه المناهج في دراسة الكتاب المقدس من وجهة نظر المرأة، حيث قامت ترايبل بدراسة بعض قصص سفر التكوين في محاضرة بعنوان "هدم الذكوريـة في تفسـير

الكتاب المقدس" وفيها تحاول ترايبل استعادة الكتاب المقدس كمصدر روحي للمرأة بعد تبرئة المرأة من تهمة إخراج البشرية من الجنة وهي التهمة التي لازمتها لعصور طويلة من التفسيرات. فقد زعمت ترايبل بأن قصتي الخلق المذكورتين في الكتاب المقدس لا تقولان بما دأبت هذه التفسيرات علي ترديده، فالقصة الأولي تقول بأنه قد تم خلق الرجل والمرأة في نفس الوقت، أما القصة الثانية فهي تقول بأن آدم خلق أولا من طين ثم خلقت المرأة، والتي سميت فيما بعد بحواء، من ضلع الرجل، وبدا خلقها كنوع من الاستطراد. فهل يجب أن تعد المرأة تابعة للرجل لمجرد أنها خلقت بعده في إحدى قصتي الخلق؟ تقول ترايبل أن مجرد خلق المرأة كفعل تال لخلق الرجل لا يعني التبعية والدنو وإلا كان الإنسان أقل مرتبة من الحيوان حيث أن سفر التكوين 24: 1- 27 يعلن بصراحة أن خلق الإنسان كان تاليا لخلق الحيوان، بل ومن الخطأ أساسا اعتبار المخلوق الأول رجلا حيث إن كلمة آدم في العبرية، كلمة خالية من الجنس وتعني البشرية، كما أن خلق المرأة من ضلع هذا المخلوق يعني أنها الأكمل في الخلق، حيث اكتمل جنسي البشرية بعدها، وهي لم تخلق من طين. وبالتالي تعد فيليس ترايبل من أهم المؤيدين لعدم إهمال إعادة قراءة الكتاب المقدس عبر العصور حيث إن إعادة قراءته في ضوء كل عصر تسفر عن تلميع بعض الأحجار الكريمة التي نستطيع استخدامها في عصرنا مثل شخصية يافث في العهد الجديد.

أما ماري دالي فقد ركزت في كتابها الأول "الكنيسة والجنس الثاني" علي دور الدين، وخاصة الكاثوليكية، في قهر المرأة. فقد قالت في هذا الكتاب: أن مؤلفي العهدين القديم والجديد هم رجال عصرهم، ومن السذاجة بمكان الاعتقاد بأنهم قد تحرروا من التحامل ضد المرأة في عصورهم، مما عرضها للفصل من الجامعة واعتبارها امرأة مجنونة وساحرة. ولكن فصلها قد تسبب عنه الكثير من الاعتراضات والمظاهرات مما أجبر الجامعة على إعادتها إلى وظيفتها بل وتثبيتها في هذه الوظيفة.

أما في الفصل الرابع، فيقدم الكاتب لرؤية كارول ميرز لصورة الرب في العهد القديم من وجهة نظر نسوية حيث تزعم ميرز أن صورة المرأة في بعض كتب الكتاب المقدس تمثل تصورا اجتماعيا لدور المرأة في مجتمع بني إسرائيل ولكنه ليس بالضرورة تصويرا للحياة اليومية لهذا المجتمع القديم بناء علي أنه هناك فرق بين التصورات العامة للمجتمع وبين الواقع الاجتماعي للحياة اليومية. ومن جهة أخري، يعرض هذا الفصل لرؤية ميرز لصورة الرب في العهد القديم من حيث كون رب بني إسرائيل محايد الجنس، بل إنه عندما كان يتم وصف الرب مجازيا كانت تستخدم كل من الصور المجازية الذكورية والأنثوية معا، أما الحديث عن الرب كأب فهو تطور متأخر جدا في دين بني إسرائيل وكانت فكرة الرب الأب هذه هي بداية أيضًا للعصر الأبوي الحالي.

ويقدم الفصل الخامس، وهو بعنوان كلمات الحكمة لبعض أفكار دراسة الكتاب المقدس نيكفا فريمر - كينسكي، وهي من الباحثات النسويات المتمسكات بأهمية الدين في حياة المرأة فهي تقول "مع أنني أصبحت نسوية قوية جداً، فلم يكن لدي أبداً هذا الغضب ضد الدين الذي انتاب كثيرًا من زميلاتي، حيث أنني دائما ما عانيت في العالم غير الديني، ويستطرد كاتب الكتاب: "عانت أكثر من مرة التنوير من رجال العلم المحدثين" (ص ٨٨). ومن هنا انطلقت فريمر في تمحيص آيات الكتاب المقدس بحثا عن تقديم عادل للمرأة بين سطوره، وقد خلصت إلى أن الكتاب المقدس هو كتاب يذكر أسماء الكثير من النساء، بل ويعطيهم أدوار بطولة متعددة فمنهن أربع نساء أطلق عليهن اسم نبيات وهن: مريم وهولده ونودياه وامرأة أشعيا، كما أن ثلث حالات تسمية الأطفال المذكورة في الكتاب

المقدس تمت من قبل نساء ولهذا معني كبير حيث أن هذا الفعل يضع لمعطي الاسم سلطة علي حامل الاسم (صـ ١٠٠)، هذا بالإضافة إلى تقديم شخصيات ذات قوة ونفوذ مثل استر وايزابيل اللتين يذكر أنهما قد كتبنا خطابات، ومن هنا يبرز السؤال: هل كانت المرأة تتلقى تعليما في ذاك الحين، أم أن القراءة والكتابة قد اقتصرت علي بعض الحالات الخاصة مثل بنات الملوك، وهي حالة إيزابيل؟ وهل يمكن، بناء علي هذا، أن تكون المرأة قد قامت بكتابة بعض الأسفار مما يفسر هذا الحضور القوي للمرأة في بعض الأسفار؟ ومع الاعتراف بأن هذا قد يكون احتمالا بعيدا في عصر لم يكن الكثير من الرجال يعرفون القراءة والكتابة، تبرز فكرة أن المرأة قد ساهمت في كتابة العهد القديم بطريقة غير مباشرة عن طريق انتقال بعض القصص والأغاني الشعبية، التي هي عادة من إبداع النساء، إلى أسفار العهد القديم، وهذا ما كشفت عنه نصوص نجع حمادي.

وبينما ينصب الاهتمام في الفصل الخامس علي البحث في الصور الإيجابية للمرأة في الكتاب المقدس، فإن الفصل السادس يقدم بعض الصور السلبية للمرأة كغاوية ومخادعة في بعض قصص الكتاب المقدس من خلال دراسات بعض كتابات النسويات من أمثال استر فاكس وسوزان ومايكي بال لدور المرأة في هذه القصص ومقارنته بدور الرجال فيها وفي غيرها. فعلي سبيل المثال يقدم الفصل قصة شمشون ودليله التي يتم تصوير دليله فيها علي أنها امرأة مخادعة أغوت شمشون وأوقعته في شباكها، في حين تم تقديم شمشون كرجل شريف وحسن النية، بالرغم من عدم وجود توصيف لشخصية أيهما في الكتاب المقدس، بل أنه كثير ما يتم إغفال حقيقة أن من دفع دليله لما قامت به هم مجموعة من الرجال كما يتم التقديم في الفصل لمحاولات النسويات في المقارنة بين ما تتعرض له المرأة من عقاب في حالة ارتكاب لخطأ ما بينما ينجو الرجل بأخطائه كما هو الحال مع إيزابيل التي تأكلها الكلاب كعقاب علي هذا جرائمها، بينما يمنح الملك داوود الذي يخدع زوجته المخلصة ويرتكب جريمة الزنا فرصة للتوبة. وتمتد المناقشة لتشمل مقارنة فداء إسحاق ابن إبراهيم بكبش عظيم قبل ذبحه، بينما تقدم ابنة (القضاة 11) كأضحية دون محاولة لفدائها، ودون حتى منحها اسما في الكتاب المقدس.

ويتناول الفصل السابع، وهو بعنوان "هل كان المسيح نسوياً؟" بعض صور التعامل الإيجابي مع المرأة في العهد الجديد مثل تشجيع المسيح لماري علي تلقي العلوم الدينية دون الانشغال بالأعمال المنزلية، من وجهة نظر بعض الباحثين أمثال ليونارد سويدلر، ولكن تقديم المسيح كزعيم لثورة اجتماعية راديكالية يثير حفيظة بعض النسويات، ومن بينهم كاثلين كورلي التي تزعم أن المسيح ما هو إلا رجل من أبناء عصره، وهو عصر كانت للمرأة فيه بعض الحقوق، علي عكس ما يشاع، ومنها حق الزعامة وحق تطليق نفسها. كما تعزي كورلي تقديم الصور الإيجابية للمرأة في العهد الجديد إلى محاولة لجذب جماهير النساء للدعوة الجديدة، وإن كانت هذه الصور في مجموعها تخص المرأة في دورها التقليدي ككائن تقل مرتبته بالضرورة عن مرتبة الرجل، فحتى في قصة ماري ومارثا التي يشجع فيها المسيح ماري علي تلقي العلم، تجلس ماري تحت قدميه وتظل صامتة طوال حديثه، وكان بالأحرى بنسوى أن يجلسها بجانبه ويسمح لها بمناقشته كند له.

وفي الفصل الثامن، وهو بعنوان "مولود لامرأة"، يقدم كالن ميرفي عرضا لبعض الدراسات الإنجيلية الخاصة بالسيدة مريم العذراء وما قدمته هذه الدراسات، وخاصة النسوية منها، حول مكانة مريم في العهد الجديد ومغزي عذريتها، حيث تركز بعض الدراسات النسوية علي عدم ذكر أية معلومات تاريخية عن مكان ميلاد مريم واسم أبويها بالرغم من كونها أم المسيح وما يعطيه هذا لها من مكانة. أما عذرية مريم فقد سببت

الكثير من الحساسية لدى بعض الكاتبات النسـويات، حيث رأين في هـذه العذريـة والإعلاء من شأنها في العهد الجديد دلالة علي إدانة الحس الجنسي عند المرأة، وخاصة عنـد بعض المفسرين الذين يصرون علي عذرية مريم حتى بعد ولادتها للمسـيح، حـتى أنهم يفسـرون ذكر أخوة وأخوات ليسوع صـراحة في النص الإنجيلي علي أنـه ذكـر مجـازي بينمـا هم في حقيقة الأمر أبناء عمومة أو هم أبناء يوسف من زواج سابق، في محاولة لنفي تهمة إقامـة العلاقات الجنسية عند مريم حتى في إطار الزواج.

ويتناول الفصل التاسع من الكتاب قضية الزعامـة الدينيـة للمـرأة من خلال عـرض لوجهـة النظر السائدة بعدم إمكانية المرأة تولي المناصب الكنسية العليا بحجة أن المسيح نفسـه كان رجلاً وكذا جميع تلاميذه الاثني عشر، أما وجهة النظر الأخرى فمن المفارقة أنهـا تـأتي من قبل بعض النسويات من داخـل المؤسسـة الكاثوليكيـة نفسـها وتقـوم حجتهن علي أن وجود المرأة في المناصب الكنسية القيادية سوف يدعم من أركان المؤسسة الدينية الـتي تقوم في مجملها علي السيطرة الذكورية في حين أن الهـدف هـو إعـادة خلـق المسـيحية من منظور راديكالي جديد. أما النسويات المؤيدات لوجود المرأة ضـمن نسـق القساوسـة فيقمن حجتهن علي أن المرأة قد تولت مناصب دينية رفيعـة منـذ بـدايات اليهوديـة الأولي وتستشهدن بحالات روفينا ومارين وصـوفيا وفيتوريـا وبـولا وجودينيتـا وغـيرهن من النسـاء اليهوديات، حيث أنـه رغم قلـة عـدد النسـاء بالنسـبة لعـدد الرجـال في هـذه الحالـة إلا أن عددهن ليس بالقليل أيضًا وبالتالي كان تهميش دورهن هـو مجـرد وجـه آخـر لتهميش دور المرأة في كل المجالات بصفة عامة.

وفي الفصـل العاشـر يتم التركـيز علي قصـة مـريم المجدليـة في العهـد الجديـد والـدور المحوري الذي لعبته هـذه الشخصـية في قصـة قيامـة المسـيح واكتشـافها للقـبر الفـارغ، فبينما تتخذ الباحثات المتخصصات في دراسة الكتاب المقدس من هذه الواقعــة دليلا علي أهمية هذه المرأة في حياة المسيح ويخلصن من هذا إلى أهمية دور المـرأة بصـفة عامـة، يحاول بعض الدارسين الآخرين للعهد الجديد تهميش هذا الـدور اسـتنكارًا لأن يكـون هنـاك قبل هذا الدور إلهام للمرأة في أحد أهم أحداث العهد الجديد، وخاصة إذا كانت هذه المرأة عـاهرة في سـابق عهـدها. وترجـع النسـويات هـذا التجاهـل أيضًـا لمـا كـان مـا بين مـريم المجدلية وبطرس من صراع خفي حـتى أن بـولس لا يـذكر مـريم المجدليـة علي الإطلاق فيمن يظهر لهم المسيح بعد القيامة وتزعم إحداهن وهي كارين كينج أن بطرس كان أقـل تلاميذ المسيح ذكاءًا وكان كثيرًا ما يثبت خطأه، ومن وجهة نظر بطرس كانت مريم كثـيرة الكلام والأسئلة، ولكن في النهاية يثبت أنها علي حق. ومن هنا، حسب رؤية كينج كان علي المسيحيين الذكوريين، كما هو الحال عند أصحاب الـديانات الأخـرى، تشـويه سـمعة هـذه المرأة الجنسـية – خاصـة - حـتى لا تـرقي إلى مرتبـة النبـوة وهي طريقـة متعـارف عليهـا للتقليل من شأن المرأة في الحياة الدينية.

وفي الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب يتم التركيز علي إنجيل بولس وكيـف أن موقفـه من المرأة يتميز بالتناقض بين إنصاف المرأة والإعلاء من شـأنها بصـفتها مسـاوية للرجـل وبين التقليل من شأنها بصفتها تابعة للرجـل ومسـخرة لخدمتـه والتسـرية عنـه، وهـذا من خلال بعض الآيات المؤيدة لكلا الموقفين. ولكن الفصل يحتوى أيضًا علي بعض التفسيرات التي قدمتها بعض النسويات لمثل هذه المواقف حيث تـري روس سـي. كريمـر أنـه يمكن تفسير هذه التناقضات بأنهـا إضـافات تم نسـبها لهـذا الإنجيـل في عصـور لاحقـة من قبـل الرجال الذين نسخو الإنجيل علي مر العصور والذين تميزوا بشدة التقوى والإخلاص، ولهذا

يجب قراءة نص بولس على أنه يمكن أن ينسـب إليـه في معظمـه ولكن جـزءًا منـه أيضًـا ينتمي بوضوح لفكر هؤلاء الرجال.

وبهذا يقدم كالين ميرفي في هذا الكتاب دراسة وافية لصورة المرأة في الكتاب المقـدس بعهديه القديم والجديد وتفسيراتهما المختلفة من وجهـة نظـر بعض النسـويات والنسـويين من دارسي الكتاب المقدس والباحثات في مجال الدراسات اللاهوتية. وتخلص القارئة لهذا الكتاب إلى أن هناك اتجاهين رئيسين لتناول هـؤلاء النسـويات للكتـاب المقـدس، أحـدهما يقوم علي الـزعم بضـرورة تجاهـل مـا يختص بـالمرأة في الكتـاب المقـدس، وإن لم يكن الكتاب بأكمله حيث أنه ملئ بالصور السلبية للمرأة وبالتعـاليم الـتي تكـرس تبعيـة المـرأة للرجل ودنو شأنها بصفة عامة. أما الاتجاه الآخر فيقوم علي إعـادة قـراءة الآيـات الخاصـة بالمرأة في العهدين القـديم والجديـد قـراءة جديـدة في ضـوء النظريـات المختلفـة للنقـد النسوي مع اعتبار أن الصور السلبية التي تنسب إلى الكتاب المقدس ما هي إلا تفسيرات قدمها ذكـور، هم في مجمـوعهم نتـاج مجتمعـاتهم الأبويـة، وبالتـالي توجـد مسـاحة كـبيرة للاختلاف مع كثير من هذه التفسيرات، وخاصة عند مضاهاتها بآيات أخرى تقدم صورا أكـثر إشراقا يصعب معها تصديق القول بأن الكتاب المقدس معاد للمرأة.

الهوامش:

The Word According to Eve: Women and Bible in Ancient Times and Our Own. Cullen Murphy, Boston, New York, Houghton Mifflin Company. A Peter Division Book, 1998

* أستاذة مساعدة بقسم اللغـة الإنجليزيـة بكليـة الآداب/ جامعـة القـاهرة، عضـوة بفريـق "قالت الراوية" - ملتقى المرأة والذاكرة.

عروض كتب

المرأة والجنوسة في الاسلام

الجذور التاريخية لقضية جدلية حديثة

عرض: هالة كمال *

يعتبر كتاب ليلى أحمد "المرأة والجنوسة في الإسلام: الجذور التاريخية لقضية جدلية حديثة"، الذي ترجمته إلى العربية كل من د. منى إبراهيم وهالة كمال (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٩) من أهم المراجع الغربية التي تتناول قضايا المرأة والجندر (النوع الاجتماعي) في الثقافة الإسلامية من منظور تاريخي. ولعل أهميته تتمثل في كون مؤلفته باحثة مصرية مقيمة منذ سنوات في الولايات المتحدة وأستاذة أكاديمية في جامعة هارفارد الأمريكية. ويعتبر كتابها مرجعًا أساسيًا للباحثات والباحثين الغربيين المهتمين بقضايا المرأة من ناحية، وبالدراسات التاريخية والشرق أوسطية من ناحية أخرى.

ورغم صدور الكتاب منذ سنوات عديدة وتداوله في طبعات متعددة، ورغم احتلاله موقعًا بارزًا ضمن دراسات المرأة والإسلام والشرق الأوسط، إلا أنه لم تتم ترجمته سوى مؤخرًا ليصدر ضمن الأعمال المترجمة في إطار احتفالية المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة حول "قاسم أمين ومائة عام على تحرير المرأة". وقد أثار الكتاب عند صدوره مترجمًا إلى العربية العديد من ردود الأفعال الرجعية والمتشددة على صفحات بعض الجرائد مطالبة بمصادرة الكتاب وإعدامه بل وحرقه في ميدان عام!

يقع الكتاب مترجما في ٣٠٣ صفحات، متضمنًا ثلاثة أجزاء تحتوي على أحد عشر فصلاً، إضافة إلى المقدمة والخاتمة والهوامش. وتشير كلمة الترجمة في مستهل الكتاب إلى المنهج المتبع في ترجمة بعض المصطلحات، حيث تشير المترجمتان إلى استعانتهما ببعض الترجمات الأكاديمية ومن ضمنها مصطلح "الجنوسة" ترجمة لكلمة "الجندر" أو النوع الاجتماعي، وذلك اعتمادًا على العدد 19 من مجلة"ألف" حول "الجنوسة والمعرفة: صياغة المعارف بين التأنيث والتذكير" (الجامعة الأمريكية بالقاهرة، ١٩٩٩).

المقدمة:

توضح ليلي أحمد في مقدمة كتابها طبيعة المهمة التي أقبلت عليها والمتمثلة في التركيز على الخطابات التي تناولت المرأة، لا بمجرد القيام بعرض لحياة النساء عبر الحقب المختلفة في الشرق الأوسط العربي، حيث تؤكد المؤلفة على الدور البارز الذي لعبته المؤسسات وأساليب التفكير في المجتمعات الإسلامية الأولى في تشكيل الخطابات الأساسية للفكر الإسلامي وبالتالي تحديد وضع المرأة في المجتمعات الإسلامية.

وقد حرصت ليلي أحمد كما تقول على الكشف وجمع الشذرات عن تاريخ النساء وأساليب التعبير عن قضايا المرأة في المجتمعات الإسلامية لما تحتله من موقع خفي ومخفي في دراسات الشرق الأوسط. وبالتالي ارتكز بحثها على إطارين معرفيين وهما: الخطابات الإسلامية الرئيسية حول قضايا المرأة، والفرضيات الأساسية التي تقوم عليها الخطابات الحديثة حول المرأة في الشرق الأوسط.

الجزء الأول:

يأتي الجزء الأول من الكتاب بعنوان "الشرق الأوسط ما قبل الإسلام" متضمنًا فصلين هما: "بلاد الرافدين" و"الشرق الأوسط في منطقة البحر المتوسط". وقد اعتمدت المؤلفة على البعدين التاريخي والجغرافي حيث قامت بتتبع اللحظات التاريخية التي تأسست خلالها القواعد الأساسية للخطابات الإسلامية، ثم تبلورت متخذة أشكالاً مؤسسية وقانونية. وكانت مجتمعات شبه الجزيرة العربية والحضارة العراقية نقطة البداية بوصفها مهدًا للخطابات الإسلامية. ولم يقتصر بحث ليلى أحمد على حدود الزمان والمكان بل قامت أيضًا بتتبع مفاهيم الجندر في المجتمعات التي سبقت الإسلام وتجاوزت حدوده الجغرافية.

ومن هنا نجد المؤلفة تفند المقولة الإسلامية المعاصرة التي تؤكد على دور الإسلام في تحسين أوضاع النساء، فتنقلها إلى سياقها التاريخي الجغرافي بمقارنة المجتمعات الإسلامية الوليدة بما سبقها وجاورها من مجتمعات. فتقدم صورة عامة لمجتمعات بلاد الرافدين وبلاد الإغريق ومصر وإيران بغرض تحديد خطوط التوازي ونقاط التلاقي بينها وبين المجتمع الإسلامي، فقامت بتتبع العلاقة بين الممارسات القائمة في بدايات الإسلام وبين المجتمعات السابقة والمجاورة لتصل إلى أن الإسلام قد قام بتأسيس نظام تابع لما هو سائد في المناطق المجاورة. وتستشهد ليلي أحمد على ذلك الاستيعاب الثقافي بتقديم الحجاب مثالاً قائلة أن ارتداء المرأة الحجاب في المنطقة العربية قد تم في ظروف مشابهة عبر عملية استيعاب تلقائي لما لدى الشعوب المجاورة من ممارسات، حيث يتضح تاريخيا أن الحجاب كزي نسائي كان مستخدمًا في المجتمع الساساني وكذلك في الشرق الأوسط المسيحي وأقاليم البحر المتوسط أثناء نشأة الإسلام.

الجزء الثاني:

يأتي الجزء الثاني من الكتاب تحت عنوان "الخطابات المؤسسة" ليتضمن ثلاثة فصول هي: "المرأة ونشأة الإسلام"، "العصر الانتقالي" و"إسلام العصور الوسطى". وتتناول ليلي أحمد هنا منطقة شبه الجزيرة العربية إبان ظهور الإسلام مع تتبع التغيرات التي طرأت على المجتمع باتخاذ الإسلام شكلاً مؤسسيًا. وقد حرصت المؤلفة على تقصي وضع المرأة في المجتمع بعرض أشكال الزواج والطلاق والنسب في المنطقة العربية، مؤكدة في ذلك على تحول المجتمع تدريجيا من نمط المجتمع الأمومي إلى المجتمع الأبوي. يلي ذلك فصل تتناول فيه التغيرات التي طرأت على التوجهات نحو المرأة وذلك من حيث العلاقات ما بين الجنسين والأدوار الاجتماعية لكل من الرجل والمرأة وعلاقة النساء بالحيزين العام والخاص، فتسعى إلى الكشف عن التغيرات التي انعكست على أدوار النساء في المشاركة الحربية والممارسات الدينية كالتردد على المساجد ورواية الأحاديث النبوية، إضافة إلى موقف المجتمع من المرأة والزواج.

ويدور الفصل التالي حول تطور الخطابات المؤسسة للفكر الإسلامي، كاشفة عن الأنظمة الفكرية والاجتماعية المتعلقة بالمرأة، مع رصد لتشكل الأسس الفقهية والأحكام الخاصة بالمرأة في حياة النساء العصور. وتلقي ليلى أحمد بالضوء على مزيج عناصر الثقافات والمعتقدات التي اعتنق أصحابها الإسلام مع تنامي حدود الدولة الإسلامية، فتستدل مثلا بالتشابه الكبير بين ممارسات التصوف والمتصوفين المسلمين من ناحية وبين ممارسات المتصوفين المسيحيين في المنطقة، واستيعاب الإسلام لتراث ثقافات أخرى.

ثم تنتقل ليلي أحمد إلى قضية التفسير لتوضح مراحل صياغة القانون الإسلامي ونشأة المذاهب الفقهية، مؤكدة على أن الاختلافات الفقهية بين المذاهب الفقهية الرئيسية هي اختلافات جوهرية فيما يتعلق بالمرأة وخاصة بالنسبة إلى عقود الزواج وطلب الطلاق وتعدد الزوجات. وتصل إلى نتيجة مفادها خضوع التفسير لتحيزات وافتراضات أسقطها عصر بعينه على قراءته وتعامله وتأويله للنص القرآني مما انعكس بالتالي على صياغة القوانين.

ويركز الفصل الخامس على "إسلام العصور الوسطى في مصر وسوريا وتركيا أثناء العصرين المملوكي والعثماني تحديدا، متتبعاً حياة النساء وطبيعة اندماجهن في الحياة الاقتصادية من ناحية، س وخصائص الممارسات الاجتماعية وخاصة الزواج. وتكشف المؤلفة هنا أربعة عوامل متشابكة أدت إلى تحديد معالم حياة النساء في منطقة البحر المتوسط شرق الأوسطية في العصور الوسطى. أولاً:عادات وقوانين الزواج وما يتعلق بتعدد الزوجات واتخاذ الجواري وحق الطلاق. ثانيًا: النموذج الاجتماعي الداعي إلى عزل النساء. ثالثًا: حق النساء القانوني في حرية التملك. رابعًا: وضع النساء ضمن النظام الطبقي اعتمادًا على العوامل السابقة.

الجزء الثالث:

ويتخذ الجزء الثالث والأخير من الكتاب نقطة البداية من أواخر القرن التاسع عشر حيث يتم عرض التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية التي صاحبت الزحف الأوروبي على منطقة الشرق الأوسط. وتركز ليلي أحمد هنا على مصر بوصفها كما تقول مرآة للعالم العربي في العصر الحديث ولكونها أولى دول الشرق الأوسط العربية التي عايشت نتائج التوسع الغربي الاقتصادي، والتي تعاملت اجتماعيًا وفكريًا وسياسيًا وثقافيًا مع مجموعة الأفكار البالغة التأثير على العصر الحديث. وهكذا نجد في الجزء الثالث توصيفا لعملية التغير الاجتماعي بالنسبة للنساء. يلي ذلك تحليل لنهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، لما شهدته تلك الفترة من مولد خطاب الحجاب وما يتعلق به من قضايا الثقافة والطبقة والإمبريالية والقومية، لتتشابك كلها مع قضية المرأة.

كما تسعى ليلي أحمد في هذا الجزء إلى تتبع دور النساء في المجتمع ومدى تأثيرهن في مجرى التغيرات الاقتصادية والاجتماعية على مدار القرن العشرين. كما تتعقب نشأة الخطاب النسوي والذي أخذ ينمو من خلال مساهمات النساء في الكتابة الصحفية بل وفي نشأة الصحافة النسائية، ذلك إلى جانب إنشاء الاتحاد النسائي المصري. وتواصل ليلي أحمد تتبعها لنشاط المرأة المصرية السياسي مشيرة إلى الأدوار التي لعبتها كل من الأخوات المسلمات والتيار اليساري والتوجه الليبرالي.

وتختتم المؤلفة الجزء الثالث من الكتاب مشيرة إلى دور ثورة ١٩٥٢ في موقفها المعلن من المرأة سعيا وراء تحقيق العدالة الاجتماعية. وتتبع دور السياسات التعليمية وسياسات المساواة في إحداث تغيير وتوسع في أدوار النساء، وزيادة أعداد النساء المتعلمات، وما تبعها من تزايد في أعداد الملتحقات بالوظائف والعمل العام. ثم تعود فتتقصي الآثار المترتبة على الأحداث السياسية الكبرى وخاصة هزيمة عام 1967 وما تبعها من تراجع في سياسات الدولة الاشتراكية وتبني سياسة الانفتاح الاقتصادي بتداعياتها التي أثرت على شكل وزي ودور ووضع النساء في المجتمع. وتنهي المؤلفة هذا الجزء بعرض الخلفية الاجتماعية لمسألة "عودة الحجاب" مع تحليل الأسس الاجتماعية والفكرية والسياسية لهذه الظاهرة.

الخاتمة:

وفي خاتمة الكتاب تؤكد ليلي أحمد أن النظام الاجتماعي السائد حتى أوائل القرن التاسع عشر كان يقوم على إخضاع النساء وتهميشهن. أما الخطاب المعاصر فهو كما ترى المؤلفة منغمس في خطاب الغرب الذي يمكن إرجاعه إلى تاريخ الاستعمار وخطاب الهيمنة، وهو ما ينطبق كذلك على دراسات المرأة العربية المسلمة في الغرب. حيث تشير إلى أن خطاب الاستعمار قد التقط لغة النسوية واستخدم موضوع وضع المرأة في المجتمعات الإسلامية كمبرر للهجمة الاستعمارية، بدعوى أن ثقافات الشعوب الخاضعة للاستعمار التي تمتهن المرأة تمثل مبررًا للسياسات الاستعمارية ضد الشرق الأوسط. وهكذا وظف الخطاب الاستعماري الذكوري قضية المرأة لخدمة أغراض سياسية خاصة. وحين تتحدث ليلي أحمد عن الدراسات الغربية حول المرأة المسلمة تعود فتؤكد أنها وريثة للخطاب الاستعماري وخاضعة له، فالبحث الغربي في موضوع المرأة والشرق الأوسط يتم في مجال من التحيزات المستمدة من خطاب الهيمنة.

الهوامش:

تأليف: ليلي أحمد، ترجمة: مني إبراهيم وهالة كمال

Leila Ahmed, Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate. Yale University Press, 1992; American University in Cairo, 1993

* مدرسة مساعدة بكلية الآداب - جامعة القاهرة. عضوة مؤسسة بملتقى المرأة والذاكرة. باحثة مهتمة بدراسات المرأة والدراسات الثقافية والكتابة النسائية.

دعوة للكتابة

نــرحب بمســاهماتكم بمقــالات أو أبحــاث أو عــروض للكتب أو ترجمــات تنــاقش أي من الموضوعات التالية التي ستتناولها الأعداد الثلاثة القادمة:

- الخطابات النسوية في مصر والعالم وعلاقتها بمفهوم ما بعد الحداثة.
- الخطابات النسوية من منظور ما بعد الحداثة وعلاقتهـا بمفـاهيم ونظريـات النـوع الاجتماعي على المستوى المحلي والإقليمي وأيضًا العالمي.
- منهجية البحث العلمي من منظور نسوى.
- تحليل أسباب ظهور مناهج نسوية للبحث العلمي.
- تحليل وتطوير المناهج النسوية للبحث العلمي.
- السياسة الدولية من منظور نسوى (عدد خاص عن فلسطين)
- قواعد النشر
- تتراوح الورقة المقدمة من 3000 – 5000 كلمة
- تقدم الورقة على أقراص مرنة واستخدام برنامج Microsoft Word
- مراعاة قواعد الإشارة إلى المراجع المستخدمة.
- الإفادة عن مرجع نشر البحث أو المقال في حالة نشره سابقًا.
- رقم الإيداع 12138 /2002